بيار مسنار

كيركيغارد

ترجمة

الدكتور عادل العوا



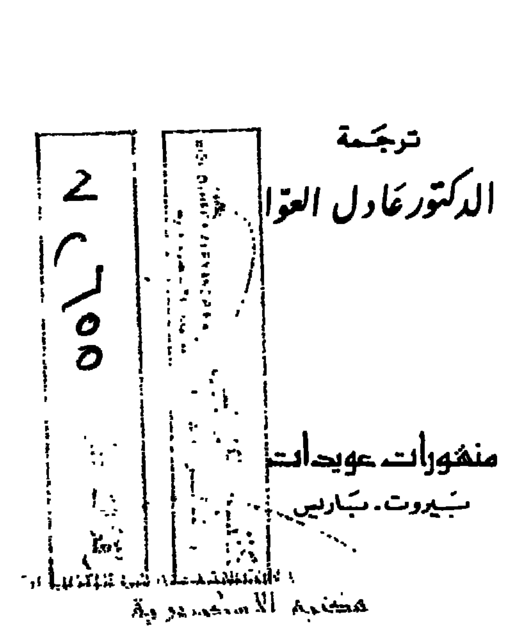
كِيرْكيغَـارد

بيار مسنار

كيركيغارد

ترجمة

الدكتور عادل العوا



منشورات عويدات
بيروت - باريس

الطبعة الأولى ١٩٨٣

حياته

وجود جدلي

يرجع الوضع الاستثنائي الذي يشغله (كيركغارد) في تاريخ الفكر الغربي، اول ما يرجع، الى حياته الفذة، وهي مأساة روحية حقيقية تتميز بان تفاصيلها المتنوعة، وامكاناتها المتنوعة، تحدّد بدء التفكير الوجودي وهي ستتيح له، بسائر موازنة صيغه المتلازمة، تشييد فلسفة جديدة اكثر استجابة للواقع المعاشر من المذاهب السابقة:

ولد (سورن كيركغارد)Soren Kierkegaard في الخامس من ايار ١٨١٣ في (كوبنهاغن)، وكان آخر ابناء والدين تقدمت بهما السن، فقد كان ابوه في السادسة والخمسين من العمر، وامه في الرابعة والاربعين، عندما ابصر النور.

وقد كان الفيلسوف في شبابه شديد التأثر بابيه، وابوه شخصية غنية ومضطربة معاً: وقد كان في بادىء الامر راعياً صغيراً في (جوتلاند) Jutland يتمرد على قسوة الحياة، ويدعى (ميكل بدرسن كيركغارد)، وقد ثار ثورة عصيان على الله في مشهد جدير باسفار (العهد القديم). وبعد أن لعن الاله ذهب ينشد

الثروة في العاصمة وقد اصاب بعض النجاح بعمله بقّالاً ـ عقاداً واستطاع ان يعتزل العمل وهو في سن الاربعين وسلخ بقية حياته طلباً لثقافته العامة . وقد شرع (كيركغارد) الاب ، بعد أن ملأه تأنيب الوجدان من جراء مشهد التجديف والشروط المشبوهة الى حد كبير او صغير مما احاط بزواجه من خادمته بعيد وفاة زوجته الاولى ، شرع يطلب الحقيقة الدينية من اكثر الطرق تنوعاً ، طريق الكنيسة اللوثرية وهي ديانة الدولة وقد كان من الاوفياء لها ، وطريق جماعة الاخوة المورانيين ، وطريق فلسفة الانوار ، ولا سيما من خلال المناقشات التي كانت تجري في اكاديمية صغيرة كانت تلتئم في داره وحيث لمع ، بالدرجة الاولى ، نجم القس (منستر) Mynster ، وهو سيصبح اسقف (كوبنهاغن) .

كان (سورن) الشاب يرجح صحبة ابيه الذي كان يكشف له عن مسيحية ملأى بالقلق على الحياة مع امه واخوته . وكان ابوه يلاعبه بما يهيج خياله باسراف ، وكان هو يحضر خلسة المناقشات الفلسفية التي جعلته يطلع في سن مبكرة على شتى المشكلات وعلى ارهف الحجج والادلة . وقد كان تلميذاً ذكياً ، بيد انه كان صعب المراس جامحاً على النظام ؛ وفي اواخر عهده بالدراسة ظهرت مواهبه الادبية والخطابية بجلاء ، وكان ذلك يكفي لبعث النية على توجيهه للعمل في سلك الكهنوت

حيث كان اخوه البكر يتقدم بتفوق مما سيجعله اسقف (البورغ) : وقد كان العاملون في هذا السلك يربحون ربحاً مجزياً في بلد ذي ديانة رسمية مما كان في وسعه ان يتيح له قضاء سنوات طويلة رائعة في دراسة الفلسفة واللاهوت في جامعة (كوبنهاغن) ، ريثما يعمد الى قران برجوازي .

والحق ان هذه الفترة كان يجب ان تستغرق رسمياً احد عشر عاماً . احد عشر عاماً لم تكد تخصص للدوام بانتظام على الدروس اذا صدقنا مذكرات (كيركغارد) نفسه . لقد كان طالباً متحرراً جداً وذا مال كاف ، عاش بين سنتي ١٨٣٠ ـ١٨٣٨ حياة سطحية مضطربة . كان شغوفاً بالمسرح ، ولعاً بالمقهى ، يعنيه بوجه خاص ان ينال اعجاب مواطنيه باناقة ملبسه وبنفوذه في حلقة صغيرة من الطلاب لغزارة خطبه . وكان هؤلاء الفلاسفة المبتدئون يعالجون كل موضوع . وكانت السياسة تشغل المنزلة الاولى في دراساتهم . وكان تيار الثورة الفرنسية الليبرالي قد خلّف في الدانمرك اثاراً عميقة : وقد عمد المسرح الى تقويتها اذ كان يجهد ليظل مسرحاً باريزياً جداً . ولكن التأثير الجرماني كان راجحاً في مجال الادب والدين ، في صورة ما اطلق عليه اسم الابداعية الالمانية ، وهي تمتد على الاقل خلال اجيال ثلاثة ، جيل « العاصفة والوثبة » Sturm Und Drang، ومن اشهر ممثليه العظام

(غوته)Goethe و(شيلر) Schiller، وجيل الابداعيين بالمعنى الصحيح ، (شلغل) Schlegel و (هوفمان). Hoffmann و (تياك) Tieck . واخيراً جيل المانية الجديدة بزعامة (هاين) Heine .

قرأ (كيركغارد) هؤلاء الشعراء كافة ، وقد كوّنوا حساسيته . ولكن تأثره لم يكن اقل ارهافاً بالابداعية الفلسفية لدى (فيختنه)Fichteو (شلنغ)Schellingولا سيما (هجل) Hegel . وقد كان مذهب (هجل) الذي يوّفق في داخله بين جميع التيارات المنبثقة عن المثالية الكانتية يتدفق بعنف على اوربه المركزية كلها . وقد اخذ اللاهوتيون اللوثريون الذين كانوا يريدون ألا يظهروا بمظهر المتخلفين ، اخذوا يعملون على التوفيق بين المذهب المسيحي وبين الزي الشائع : وهذا ما نهض به خاصته (مارتنسن)Martensenوهو أحد الاساتذة المرموقين في (كوبنهاغن) . ولكن هذا الشرع العقلي الاستنتاجي المجرد كان سلفاً يصدم كثيراً من الناس . وقد انتظمت حركة مقاومة تردّ الهجلية من حول الفيلسوف (سيبرن)Sibbernوالشاعر(بول موللر) .Poul Mœller

ولن يتأخر (كيركغارد) عن الانضمام لهذه الحركة بعد فترة وجيزة من وقوعه في الغواية الهجلية ، وقد صار يعرّف الفلسفة الدائمة على اساس معارضتها للتأمل الجرماني وباعتبارها

فلسفة وجود [1] .

ولكن هذا الوجود كان يطرح في ذاك الحين اكثر ما يطرح على المستوى الجمالي . فقد فتحت حياة (كيركغارد) المنحلة من الابداعية الالمانية فكرة تفوق عالم المسرح على العالم الحقيقي : كانت الاوبرا أساس تكون موسيقي ترك في حساسية الفيلسوف اعمق الاثر . وكان تأثير (موزاربت)Mozart لا يقل عمقاً عن تأثير (هجل) : ولن يكف (كيزكغارد) ، طوال حياته كلها ، عن الذهاب للاستماع الى (دون جوان) وينبغي اعتبارها احد الينابيع الاساسية التي تنهل منها فلسفته . كان يطلب من (دون جوان) ، في ذلك الوقت ، تسويغ وارضاء نزعته العشقية المجردة والاحتمالية ، وهي معيار وجوده . وانه لوجود متكلف ، ومضطرب ، وطريق الى حد ما ، يتهدده سلفاً داء العصر . وقد لمح (كيركغارد) ، كما لمح (موسه) Musset، ولاسباب مماثلة ، المسيحية باعتبارها مرفأ نجاة ، ولكنه كان يخشى مطالبها العملية ويرجيء الى ما بعد فرصة « شفاء جذري ».

وقد طرأت حوادث حاسمة ساقته ، بالرغم منه تقريباً ، الى الصعيد الاخلاقي والصعيد الديني . طرأ اولاً ما يدعوه

---

(١) انظر بيير منارد : الوجه الحقيقي لكيركغارد - باريز - دار الطباعة بوشن ١٩٤٨ ص ٥٧ .

الزلزال الاعظم . وهذا الحادث الذي يمكن تحديده حوالى سنة ١٨٣٧ يتميز باماطة اللثام عن الخطيئة الابوية . فقد شعر (كيركغارد) بانطباع ان هذه الخطيئة تجلب اللعنة على اسرته وعليه : وفي جميع الاحوال نجده قد دخل عالم الخطيئة وهو لن يخرج من افقه ابداً . ولكنه في عين اللحظة التي اصيب فيها بالذهول الاكبر شعر بفرح رؤ يته اباه يموت في جو من افضل اجواء المشاعر بعد ان اصطلح مع الله ، ومع ابنه ، ومع ذاته (٨آب ١٨٣٨) .

وفي هذه الفترة حدثت مرحلة الخطوبة التي احدثت في حياة الفيلسوف وفي مؤلفاته تأثيراً عظيماً جداً . فقد التقى الطالب الشاب في شهر ايار ١٨٣٧ بطفلة عذبة (ريجين اولسن) Régine Olsen ، وهي ابنة مستشار في المحكمة ، وقد ادت مفاتنها المبكرة الى اعلان حب خطيب اول لها هو (فردريك شلغل) ولم يلبث (كيركغارد) ان شعر بنزول الصاعقة عليه ، بدوره ، وتصف مذكراته اليومية سلفاً ، في شباط ١٨٣٩ ، الفتاة على انها « ملكة قلبه » . وسيتوصل للفوز باعجابها الشديد ، ويحبها له : وفي ١٠ ايلول ١٨٤٠ أُعلنت خطوبتهما رسمياً . ويبدا (كيركغارد) وكأنه وجد في ت ابيه اولاً ، وفي خطبته السعيدة ، الحافز اللازم نتظامه » كيما ينجز دراسة التي كان اقرب الى اهمالها . وفي ٣

تموز ١٨٤٠ حاز على شهادته في اللاهوت واخذ يعمل في اعداد رسالة بعنوان : « مفهوم التهكم المعزو دوماً الى سقراط » وقد ناقشها في ٢٩ ايلول ١٨٤١ .

ولكن مجرى حياته العاطفية ما عتم ان نمّ عن وجود عصاب قد يكون مرتبطاً بقلق طفولي وبضروب القمع الجنسي . وهذه هي « الشظية في اللحم » الشهيرة التي لا يصعب التنبوء بطبيعتها [١] ما دامت قد حالت دون زواج (كيركغارد) مثلما كانت عائقاً دون موهبته الكنسية . ومنذئذٍ نشاهد قصة حب مؤسفة . ذلك ان الخطيب الحريص على اغراء شريكته ليتذوق احتمالات الحب اللذيذة قد تكشف عن انه عاجز عن اخراج ذلك الى خير الواقع . وقد اصيب بالذعر منذ ان لمح ضرورات الاتصال الزوجي : الافضل ان يموت ليلة زفافه ذاتها [٢] ! ولئن اتفق له ، اثناء الازمة وبعدها ، ان أخفى حبه على الصعيد الديني فان هذا الدين سيجهل دوماً الى (الزفاف) .

وبازاء هذا الخطيب المجرد الطاغية ، ولكنه مع ذلك

---

(١) يؤكد الدكتور ميشيل فولدن M. Foldnan في كتابه : عباقرة الفينين ان العنة هي الشوكة في اللحم التي كان يشكو (كيركغارد) منها ، وقد لازمته طوال حياته باريز ١٩٥٦ (ص ١٣٩) (المترجم) .

(٢) انظر النصوص التي حلّلها (مسنار) تحليلاً طريفاً في الكتاب المذكور ص ٢٦٧ - ٢٧٠ .

كان موضع اعجاب عميق ومحبة ، شعرت (ريجين) ، على العكس ، بتفتح انوثتها يوماً بعد يوم بينما كان شريكها يجهد ليظل في مجال الاسطورة وعلى صعيد الوعود الاولى . وقد امسى الوضع مضنياً من جراء انصراف (كيركغارد) ، وهو عاجز عن التوصل الى بتر خطوبته بتراً صريحاً ، انصرافه الى تحويل اهتمام خطيبته عنه وقد أخذت تبدو عبئاً اسوّد في نظره . وبعد دفاع جميل عن ذاتها ، رضخت (ريجين) لما لا بد منه : إعادت له في ١١ تشرين الاول ١٨٤١ خاتمه مشفوعاً بقبلة اخيرة . ولن يجيز موقف الخطيبين اللاحق الارتياب في عمق عاطفتهما . ولكن (ريجين) استأنفت الحياة وما لبثت ان اقترنت بخطيبها الاول وعاشت حتى سنة ١٩٠٢ حياة هادئة حافلة وتوفيت عن ثمانين عاماً .

بيد ان الهزة التي اصابت فكر (كيركغارد) لم تكن وشيكة الزوال . فهذا الخطيب الشديد الوعي يألم من هزيمته اعمق الالم بالرغم من انه يتساءل : ألا يجب ان يرى في ذلك علامة تدل على موهبة اسمى ، موهبة العزلة امام الله . وبينما كانت جميع امكانات حياة سعيدة مرتبطة بالمجرى السوي للحب الاول تمر امام خياله المبدع ، كانت «شظيته» التي لا تطاق تعود به الى النظر في الخطيئة وفي عقابيلها الوجودية . ولا ريب في انه عاش الازمة كلها بوعي سيء ؛ ولكن برعاية الله . وقد شعر بالحاجة الى الاعتزال بعيداً عن مسرح الحادثة ليتاح له تنظيم افكاره

واستخلاص مغزى الحوادث . وعلى هذا فان الرجل الذي ابحر في ٢٥ تشرين الاول ١٨٤١ على سفينة المانية لم يكن ذاك المهزوم الذي يفر من ماضيه وحسب ، بل كان مسافراً يحقق اول ما يحقق المبعدة الضرورية لتحويل رؤيته ، ولكي يمضي ، بعدئذٍ ، شطر اكتشاف الوجود

ان الفترة التي تبدأ هنا هي اغزر فترات حياة (كيركغارد) . لقد عاش عيشاً مرفهاً في مدينة غريبة كبرى يجيد لغتها وثقافتها ، واعاد هذا المهاجر الطوعي جمع اكثر الاحتمالات تنوعاً وركزها حول مشاغله الاساسية . كان واثقاً من واقعية حبه وراغباً في اثارة حياته كلها بوفائه لـ (ريجين) . وقد لقي من الحوادث الصدمة اللازمة لاسباغ الصبغة الخيالية المطلوبة . وقد حفزه الازدهار الفكري في الاوساط (البرلينية) : لم يحتفظ من دروس (شلنغ) التي كانت تحظى بحماسة النخبة الجامعية كلها الا بكلمة الواقع على انها دعوة للنفوذ بحزم إلى مجال الوجود . ولكن أي وجود يدرس إن لم يدرس وجوده الخاص ، وكيف يدرسه بدون تسويغه على نحو من الانحاء في نظر (ريجين) ، ونظر الاخرين ، وربما ، من يدري ، في نظر الله ؟ ذلك ان هذا التحليل الفلسفي والادبي هو ايضاً محاسبة للنفس من شأنها ان ترقى بالاضطراب الديني الى منزلة ازمة ينبغي حلها حتما .

ان هذه المشاغل كلها ، وهذه الامكانات كافة ، ستظهر في حالة من أعظم حالات التحرر النفسي التي عرفها الأدب الحديث . وان مختلف النزعات ستتحقق فيها في صورة شخوص سيتجنب تفاعلها جدلاً جديداً يستعاض فيه عن الافكار ، في جو ابداعي ، بانماط متجمعة تجمعاً لا يقل روعة عنه لدى (موسه) او (بلزاك) Balzac . وفي ٦ آذار ١٨٤٢ عاد (كيركغارد) الى (كوبنهاغن) حاملاً معه لقاح سنوات طوال . وفي سنة ١٨٤٣ سيظهر كتاب « المتناوبة » ، وهو كتاب اساسي ينيره من جانبيه « الخشية والرعدة » وكتاب « التكرار » . وفي سنة ١٨٤٤ ظهر كتاب « مفهوم القلق » الذي سبق ظهور كتاب « مراحل درب الحياة » الذي نشر سنة ١٨٤٥ وهو كتاب رئيسي يستأنف فكرة « المتناوبة » ويعمقها . وان صورة (ريجين) تسود في هذه المؤلفات كلها ، وهي كلها تصدر مباشرة عن ازمة الخطوبة ولكنها ، بالرغم من ذلك ، تحدّد فلسفة كاملة يمكن ان تبقى بصرف النظر عن الحادثة التي نشأت عنها . وقد اشير الى القيمة المفارقة لهذا الموقف منذ سنة ١٨٤٤ ، الموقف بازاء الهجلية ، اشير لها في الصفحة الاولى الرشيقة من كتاب « الفتات الفلسفية » ، وهي نواة المذهب الوجودي . ولما قصر الجمهور عن الفهم رجع الفيلسوف إلى مهمته سنة ١٨٤٦ بكتاب ضخم عنوانه « الحاشية الأخيرة غير

العلمية على « الفئات الفلسفية » وهو يبرهن بصورة منهجية على ضرورة الاقلاع عن المذهب ويمثل التعبير الفلسفي الأكمل عن فكر (كيركغارد) إذ يجلب أنماطاً إيديولوجية جديدة ومقولات وجود جديدة ويستخدمها طلباً لمزيد من تقدم البحث عن الواقع الاساسي . وفي وسعنا ان نلمّ بفكرة أدق عن خصب الكاتب حين نتذكر انه بدأ في تلك اللحظة ذاتها سلسلة أخرى من المؤلفات : « المقالات الدالة » [1] ويبدو ان إخفاق دور القس فيها ينهض بدور يماثل دور الخطوبة مع (ريجين) في إنتاج اثاره الرئيسية .

وعلى الرغم من انبثاق هذه المؤلفات عن الأزمة العاطفية فقد انتهت في الواقع بأن رفدت (كيركغارد) بتوازن مرتبط بحياته كاتباً خصيباً مبجلاً ، وقد حظي عدد كبير من اثاره بنجاح كبير : اشتهر (كيركغارد) في القصر ، ولدى الطلاب ، وحتى على مستوى الصغار . ومنحه تأليف كتبه الكثيرة سبباً ليعيش ويكتسب عادات عمل سليمة . ولئن استمر في حياته الباذخة ، ولا سيما على صعيد النفقات الغذائية ، فانه كان يجد تسلية مهدئة في نزهاته اليومية عبر الحقول وفي إحياء (كوبنهاغن) القديمة وفي جولاته الواسعة بالعجلة بين الغابات الدانمركية . وعلى هذا فان فترة ما بين سنتي

---

(١) انتج زهاء خمسين مقالة بين سنتي ١٨٤٣ - ١٨٥٠

١٨٤٣ ـ ١٨٤٦ كانت فترة سعيدة في حياته المضجعة ، ومن الجائز الاعتقاد بإمكان ان نرى في نشاط (كيركغارد) المبدع وفي مختلف ضروب الارضاء الذي جلبه له ما يقضي على عقده ويوفر له راحة نفسية .

ولكن عاصفة جديدة هبت وحملت على إعادة التساؤ ل في كل شيء . ذلك ان مناظرة صحفية استثارها المؤلف ذاته بدون تبصر وقد نجم عنها سلسلة من الحملات في « الكورسير » ، لم تكتف بالسخرية من مذهبه ، بل ومن شخصه الفيزيائي . وقد فوجيء (كيركغارد) وشعر شعور الفضيحة حين رأى أن الساخرين لا يقفون إلى جانبه . وقد ساءه أن يفقد شعبيته على مستوى رجل الشارع إساءة بالغة . وغضب من ناحية أخرى لأن الكنيسة لم تدعمه في معركة كان يزعم انه يمثل فيها القوى الروحية . وأعادت معركته مع « الكورسير » سنة ١٨٤٦ تحريك « الشوكة في اللحم » كما أثار زواج (ريجين) بـ (فردريك شلغل) ١٨٤٧ طائفة من الحركات الباعثة على القلق ، منها مشاجرته مع أبيها المستشار (أولسن) (تموز ١٨٤٨) وقد تبعها بعد قليل موت هذا الأخير (١٨٤٩) . وقد توترت علاقاته بـ (منستر) وأخذ (كيركغارد) يعتنق بوضوح مطّرد موقفاً رجعياً ، ولا بد من أن ننظر من هذه الزاوية إلى القسم الأخير من حياته وهو يمتد من سنة

١٨٤٦ ـ ١٨٥٥ .

إن التوتر النفسي الجديد ينزع إلى جعل الفيلسوف يعي الحالات والمفاهيم الأكثر مأساوية : وقد انتهى ذلك في آخر المطاف إلى تعريف جدل اليأس وتقييمه ، وقد حلله سنة ١٨٤٩ في صورة « الداء المميت » . ولكن تطوره على الصعيد الديني كان هو الاشد ارهافاً . ولنلاحظ أولاً ان هذا الصعيد ينزع إلى مزيد من السيطرة على المذهب كله ، ولكن الأمر يتناول ديانة شخصية ممتعضة يائسة لا تجلب الطمأنينة بل الانفصام . ويتجلى ذلك أول ما يتجلى في اللهجة الجديدة للمقالات الدينية ، مثل « المضحّي الأعظم » و« الجماهيري » و« الخاطئة » ، وقد ظهرت سنة ١٨٤٩ وفيها تبدو مشاغل (كيركغارد) الشخصية بوضوح تام . غير ان « مدرسة المسيحية » تكشف سنة ١٨٥٠ النقاب في حلة موضوعية أكبر عن قلق المؤلف بإزاء تطور العقيدة المسيحية التاريخي . وفي هذا البحث تتجلى أزمة عقائدية بروتستانتية قاسية القسوة كلها حيال الديانات الراهنة ، بدءً باللوثرية الدانماركية. وقد جاء موت الأسقف (مينستر) سنة ١٨٥٤ ، وقد أخطأ بعض المداح حين حولوه إلى « شاهد على الحقيقة » ، أي إلى رسول ، فأشعل نار البارود . وسيحتج (كيركغارد) احتجاجاً رسمياً ، تزداد لهجته حدة لدرجة الهجاء ، على (مينستر) وعلى خليفته

ومادحه (ماترنسن) Maternsen وعلى فساد الكنيسة الراهنة فساداً هجلياً . وقد وقع (كيركغارد) وهو يوزع كراسات « اللحظة » ، وهي محرقة لاهوتية حقيقية ، وقع فريسة المرض ، نقل إلى المشفى حيث خمدت أنفاسه بعد شهر من العذاب ، وقد لقي من الاحسان المسيحي ما يكفي لجعله يعفو عن الناس كافة ، ان لم نقل انه قد غفر لأخيه (١١ تشرين ثاني ١٨٥٥) .

الفلسفة

١ - التهكم السقراطي بوصفه منطلقاً

تقابل فلسفة (كيركغارد) إرادة حاسمة جداً للعثور في حياته الصميمية على حقل تجربة تختبر فيها القيم التي طرحتها التقاليد أو الزي الذائع من حوله . وان كتابه الأول ، وهو رسالة حول « مفهوم التهكم المعزو دوماً إلى سقراط » (١٨٤١) ، يبين سلفاً هذا الموقف الرئيسي بأعظم جلاء . وعنده ان التهكم يفيد في ان ينطوي بأن واحد على نقد الايديولوجيا التصورية أو الاجتماعية كلها ، وعلى الاعتراف من بعيد بمجال الوجود .

وعلى هذا فان بطل التهكم لن يكون (هجل) وقد تغاضى (هجل) عن التهكم وحدّد له قيمة وثوقية ، بل (سقراط) الذي لن يكف من أول الكتاب إلى آخره ، بل في مؤلفات (كيركغارد) كلها أيضاً ، عن أن يبدو رائد فلسفة الوجود ورئيسها . ولكن الأمر يتناول بالطبع (سقراط) الحقيقي ، وهو يباين صورة المواطن الصالح التي وصفها (كزنوفون) Xénophon مثلما يباين صورة الرسول المبشّر من

خلال المحاورات الافلاطونية . انه يتناول (سقراط) الأكثر قرباً ، في نهاية المطاف ، من الرسم الكاريكاتوري الذي رسمه (ارستوفان) Aristophane عنه إلى التماثيل السامية التي أقامها له أتباعه والذائدون عنه . يتناول الانسان الذي يرفض قبول مجرى حياة معاصريه وآرائهم والذي يفجّر ، بأسئلته الأساسية ، الزخرف الزائف ويعود بمخاطبيه للنظر في الفراغ الذي أحدثه على هذا المنوال . ان (سقراط) الذي يبلغ من جراء ذلك درجة الوعي الناشيء : ان ذاك هو لا شيء ، ولكنه في الوقت نفسه بدء مطلق .

ومن شأن الابداعية الالمانية انها تزعم استئناف تقاليد هذا التهكم السقراطي . ذلك ان (كانت) Kant ، حين فتح باب المثالية أمام (فخته) Fichte الذي يؤكد قدرة المرء المبدعة على حساب المعطى ، إنما أكد لا جوهرية التصور . وقد مضى الابداعيون على طريق (فخته) بأكثر مما ذهب إليه (فخته) نفسه وخلقوا على هذا النحو مجال النزوان والخيال العابث . ولكن أطماعهم ، وهي بلا ريب أطماع مسرفة ، لما تصب نجاحاً فيما يبدو ، وان الصعاب التقنية التي تصطدم بها المؤلفات الدرامية والابداعية المستوحاة من هذا المثل الأعلى لدى (تياك) تحيط اللثام عن إخفاقها الجمالي . وقد أبرز لا تخلق (لوسيند) حيث حاول (شلغل) تقنين «وجود شاعري»

الاخفاق على الصعيد العملي.. وأخيرا فإن الجهود الشاقة التي انفقها (صوجلر) Solger لتعريف جدل العقل من أجل ان يتوصل في نهاية الأمر إلى إبادة الفاني وإعدام العدم إنما تظهر عجز الابداعية عن تعريف مثل أعلى آخر في المجال الانتولوجي والديني ، اللهم إلا مثل استقالة الشخصية استقالة انصهار في وحدة الوجود..

.. والنتيجة هي ان من الواجب العزوف عن التهكم التنفيذي والاقتصار على التهكم التأملي الذي يحذرنا من الجد الزائف الذي تتحلى به الحياة البرجوازية ومن الجد الزائف في التأمل الهجلي مثلما يحذرنا من العبقرية الزائفة للوجود الإبداعي . وهو يدعونا إلى ولوج ميدان حرية الفكر الحقيقية .، في ذاك البستان الخفي ، بستان الشعور الفردي حيث يصدع نداء الاله المجهول .

وعن مذهب التهكم ينتج كذلك طرد المرضي الضحيح من مجال المأساة وإعادة دمجه في مجال الدراما الباطنية . وسيدرس (كيركغارد) صعاب هذا الانتقال في كتاب « المتناوبة » (انعكاس المأساوي القديم على المأساوي الحديث).. وهو لن يحققه على نحو مرض إلا في مذهبه المتأخر عن التهكم الفكه .

٢ - فلسفة مراحل الوجود

كانت رسالة « التهكم » تبين ان لدى مؤلفها سجلاً من الأفكار المتسعة أقصى السعة ، وهي تمضي من الفتون الجميلة حتى اللاهوت ، متوسطة الفلسفة القديمة والحديثة . وهذه الرسالة تكشف النقاب أيضاً عن إرداة جلية جداً لاخراج كل هذا المضمون إلى حيز الوجود تبع المشكلات المطروحة على وجدان حديث ، أي على وجدان ديني مستنير بالواقع المسيحي .

لقد فرضت أزمة الخطوبة ، تلك الأزمة العنيفة ، على هذه المحاولة سعة جسيمة وأتاحت في الوقت نفسه مزيداً من الدقة في الطريقة . ولقيت رغبته في خلق فلسفة وجودية ما يشجعها في بيانات (شلنغ) الواقعية النزعة خلال عزلته الناشطة في (برلين) . وقد عمد (كيركغارد) إلى تحليل دقيق تناول تفاصيل شخصية مجسّمة إما بنتيجة الثقافة الأوسع أو بسائر ألعقد العاطفية الأعمق . فقد كان يسعى لتسويغ نفسه أمام (ريجين) ، وأمام ذاته ، وأمام الله . وهو يحاول اسباغ معنى على تجربته ، معنى جلياً جلاء يكفي لتوجيه سائر حياته بحسب الاتجاه الذي يستخلصه على هذا المنوال . وعلى هذا فان الأمر يتناول بالدرجة الأولى عملية تنقية فلسفية ، بغية

الوصول إلى القيم التي ستخرج سليمة من التجربة .

وسيتجلى هذا التحليل عبر عدد كبير من المؤلفات ، وستكون لغتها لغة إبداعية ، أي ان المؤلف يستخدم فيها إلى حد كبير جميع التسهيلات التي يضعها العصر في متناوله . مجموعات متنافرة لتغير اللهجة ، بل لتغير النوع الأدبي ، في الكتاب الواحد ، اعترافات حقيقية أو افتراضية بتوقيع مستعار حول هذا المفهوم الوجودي أو ذاك (القلق ، التكرار . . .) ، نقد مؤلفين ومؤلفات ، عرض صور شخصية ، تعبير أحلام وتأويل حالات عصابية : ان ضخامة هذه المواد المستعجلة وتنوعها يكفلان بكل بداهة أصالة أدبية معينة .

ولكن الفلسفة تطالب بما هو أكثر من ذلك . انها تطالب ، مهما كان طرّاز التعبير واللهجة الممتازة ، بأفكار ، وبتفاعل جدل ما بين هذه الأفكار . فليس يكفي ان نفرغ مضمون شعور ونعرضه حتى يحظى بمنزلة في مستوى فلسفة وجودية . ولا بد من ان ينتظم هذا المضمون على نحو يجيز تعريف أنماط وجودية مشفوعة كلها بأمثال قيمية تعريفاً دقيقاً أعظم دقة تستطاع . وستكون فلسفة الوجود أو فى نجاحاً كلما تمكنت من تعريف أنماط أساسية وأتاحت إقامة نظام مقارنة أو تفضيل أو تطور حيوي بين تلك الأنماط . ولن يقصر

(كيركغارد) عن ان يستخلص ذلك بوضوح مطّرد من خلال ما نشر من آثاره المتعاقبة . لقد كانت مراحل الوجود تقابل ، بادىء ذي بدء ، الامكانات المختلفة التي كانت تطرح عليه اختياراً مأساوياً وحسب . وهو سيشعر ، بقدر تقدمه في الوجود ، شعوراً آخذاً بمزيد من الإرهاف ، بعلاقات هذه المستويات من الحياة بعضها ببعض . ولذا فان الأمر لم يبق أمر الوقوف على أحد هذه المستويات دون سائرها كلها ، بل الأمر هو الاستجابة للدواعي العليا التي تدفعنا إلى المضي قدماً ، والاضطلاع في لحظات الأزمة بالقفزة الحاسمة التي تنقلنا من المستوى الجمالي إلى المستوى الأخلاقي ، ومن هذا المستوى إلى المستوى الديني (أو إلى المراحل المتعاقبة التي تؤلف هذا الواقع الجدلي بوجه خاص) .

١ - المرحلة الجمالية

يتسم الواقع الانساني الأول الذي يتبينه (كيركغارد) بالمرحلة الجمالية . وهذا المستوى من مستويات الحياة يقابل في الحق قيم الابداعية التي تفرض ذاتها عندئذ على انتباه معاصريه ، ولا سيما على وجود المتأنق الذي كان ، كما ألمعنا ، يمثل أول تجربة قام بها فيلسوفنا والتي لما تزل زوالاً تاماً من سلوكه أبداً .

ويبدو ان من اليسير تعريف هذا المستوى الجمالي بإرضاء الحساسية ، ومثاله صفات (السيبياد) Alcibiade ، بطل المتعة الفورية ، وقد كان عرضة لنقد (سقراط) المتهكم ومحبته . وعلى هذا فان المرحلة الأولى ستعرّف باعتبار مبدئها مثلما تُعرّف من حيث موقفها الحيوي .

ولكن تعمق التحليل يبين نقض هذا الرأي الأول . ذلك ان من يتحدث عن الحساسية انما يتحدث عن التنوع . وان وراء (السيبياد) أشخاصاً آخرين يمكن اعتبار انهم يعربون عن هذه القيمة ذات آلاف الامكانات ، من الطفل الذي ينقله العصفور الأزرق إلى دنيا الأحلام ، حتى (علاء الدين) المنكبّ على تتبع الخيرات المادية ، المادية تماماً . وعندما ننظر عن كثب أعظم في هذا التحليل نجد انه يستطيع ، برغم ذلك ، الوصول إلى الكشف لدى جميع الأبطال الجماليين عن عنصر مشترك في شخصياتهم ، ألا وهو الرغبة . وهذه الرغبة تتجلى بكل وضوح في طماحها الشمولي ، في شكل رغبة عشقية أجاد فهمها حقاً الفلاسفة الاغريق والشعراء الابداعيون :

وقد لجأ (كيركغارد) ، في آخر الأمر ، إلى آثار (موزارت) ليطلعنا على قوة النزعة العشقية وعلى قدرتها على تنظيم الوجود . ان حاجب (فيغارو) ، والراعي (ذا المزمار السحري) ، لا يزالان يعربان عن إمكانات مثالية . ولكن

صورة (دون جوان) تترجم ، على العكس ، قوة الهوى الطاغي الذي لا يكتفي بالسيطرة على شعور البطل كله وانما يثير من خلال حركيته الجامحة كل اختلاط الاشخاص الثانويين وكأنه يسمّرهم على امتداد خطوط قوته . ان موسيقى (دون جوان) التي تشير إلى انتصار هذه الفتنة الرهيبة تعبّر إذن خير تعبير عن طماح الوجود الجمالي وانتصاره .

غير ان انتقاد المرحلة الجمالية ما عتم أن ربا بقدر ابتعاد الأمل عن قلب (كيركغارد) ، أمل (دجونة) شخصية ، وأمل إمكان حياة غرامية سوية . وسيظهر هذا الانتقاد في حلة حوار . « المأدبة » حيث يجهد المتخاطبون لابتلاع الادعاءات المسرفة بالحياة العشقية الجمالية . وسيتناول أبرع انتقاد غرض هذه الحياة العشقية الحقيقي : ان هوى الغرام يضع الانسان بأسره في علاقة مضحكة مع هذا الكائن الغريب المحروم من أية فائدة حقيقية ، الكائن الذي يدعى امرأة ، وهو يحذف في الوقت ذاته ما يؤلف قيمة الموقف الجمالي نفسه ، أعني النشاط الفكري .

وعلى هذا يجب ترميم العشقية على نحو يسلخ عنها هذا لجانب من جوانب الارضاء المادي والكمي مما تكشف عنه حة ، مهماكانت منفرة ، لائحة ضحايا (دون جوان) وهم يحصون عداً (ألف وثلاثة ! . . . ألف وثلاثة !) وكيما نقلع

عن أن نرى في الغواية فناً متميز تميزاً خاصاً ، حيث يقتصر الرجل على هدف ان يسعى ليكشف للمرأة عن ذاتها ، وبدون ان يقع في شرك الامتلاك الجسدي . ان اغراء (يوهانس) فتاة واجتذابها نحوه بدون الاهتمام بامتلائها هو منهاج الحياة الذي يعرضه مرة أخرى في « المأدبة » ، بعد ان حكى تجربته في « مذكرات غاوٍ » .

بيد ان هذا المفهوم عن الوجود ان استطاع ان يأسر لب باحث جمالي منحط يترصده السأم وداء العصر ، فانه لا يقدم لضحيته نفعاً مناظراً . ذلك ان الغواية ، مهما كان نمطها ، لا تجلب للمرأة سوى البؤس وعدم الاستقرار . وتلك هي سلفاً حالة البطلات الثلاث التي وصفها (كيركغارد) على انها « خطيبات العناء » (ماري بومارشه) التي أضناها سفر (كلافيكو) ، و(الفيرا) التي ضحت حياتها كلها وهي تمقت (دون جوان) مقت غرام ، و (مرغريت فاوست) التي استحالت براءتها المخدوعة جنوناً . ومن المحتمل أيضاً ان يكون مصير (يوهانس) الغاوي مصيراً مماثلاً ، وهو (كورديليا) الحادة التي لم يحل تأسيسها دون اللعنة .

لقد أخذ المستوى الجمالي بالتآكل تدريجياً خلال هذه الأوجه المختلفة التي تثيرها هذه الدراسة : الرغبة بوصفها مطلقاً متوحشاً ، وخواء التأنق (الداندي) على الصعيد

العاطفي ، وواقع العناء الغرامي . وينتهي الأمر بالباحث إلى أن يتساءل في نهاية التحليل : أليس أسعد هؤلاء الأفراد المشغوفين بطلب اللذة هو ذاك الذي يعتبر أشقاهم : انه المعتزل الذي لم يعش حقاً ، والذي اقتصرت حياته على اسقاط هذه الامكانات المختلفة ، انه على الأقل يرتدي قيمة اسطورية شاعرية .

٢ - المرحلة الأخلاقية

لئن كان من العسير تعريف مرحلة جمالية مبعثرة بين كثرة إمكانات متباعدة ، فانه من اليسير جداً ، على العكس ، تمييز المرحلة الأخلاقية ، لان المرء يتعلق سلفاً بحكمة توحيد وبحياة منسقة تحكمها معايير أخلاقية . ولكن للوسام وجهه الآخر . ذلك اننا حين نكتشف هذا المستوى لا نعثر على وسيلة لا يضاهيه بمثل مدرسي من طراز مثل (دون جوان) . ولكن (كيركغارد) ، لحسن الحظ ، لا يعجز أبداً : وعندئذٍ نراه يقدم لنا في معرض تماثيلنا النصفية بطل هذا المستوى الأخلاقي إذ يجيبنا في « المتناوبة » بأنه سيكون بطل الحياة الزوجية ويعطينا هذه المرة إبداعاً أصيلاً هو المستشار (ويلهلم) الذي يذود عن قضيته الخاصة ، قضية زواجه السعيد في صيغة دفاع بليغ .

والحق ان فكرة المستشار (ويلهلم) لا يعوزها ، من

ناحية أخرى ، النفاذ ولا الأصالة . فبين نظرية الحب الابداعي المتميز بنزول الصاعقة وبالمتعة الالهية ، بيد انها عابرة ، متعة « اللحظة الحلوة » ، وبين النظرية البرجوازية القائلة باتفاق اقتصادي واجتماعي فيه يترتب على الواقع الفيزيولوجي (وهو بالرغم من ذلك مما تجهله الفتاة) إنه يستخلص الحب بالضرورة في أثر الزواج ، يرسم (كيركغارد) صورة الحب المسيحي ، وهو منحة سخية يقدمها شخصان اعترفا امام الله بانتظامهما المتبادل المسبق . وعندما نرقى إلى هذا المستوى نجد الدفاع عن الزواج يمتزج امتزاجاً وثيقاً بتمجيد الحب . إن الحب الزوجي الجدير بهذا الاسم لا يمكن ان يكون في الواقع سوى إرادة الاحتفاظ بلطف ربيع الحب الأول مع تذوق عذوبة ثمار الخريف . وعلى هذا النحو فان الزواج هو بالدرجة الأولى اختيار أمام الله ، وحيث كل إنسان يختار نفسه بنفسه عند اختيار زوجه : ان الزواج يدخل في الحياة الواقعية ، وهو يهب الرشاقة إلى الشخصية التي وعت أخيراً جد الأخلاق ، ويتيح للانسان الخلوق ان ينسى مصيره إذ يكافح عندئذ عن أهله وحياضه .

ولكن هذا الامتداح الرائع للزواج ، ونحن نجده في « المتناوبة » ، يصطدم باعتراضات واقعية لا ينسى كتاب « مراحل درب الحياة » ان يفندها . وهذه الاعتراضات تصدر ، كما هي الحال على الصعيد الجمالي ، أكثر ما تصدر ،

عن حضور المرأة ، هذا الكائن العابث الذي يعسر تثبيته في علاقة محدّدة . وهذه الصعوبة تبلغ هنا أوجها ان صح ان المرأة ، كما يقول (كيركغارد) ، تضع نفسها على المستوى الجمالي ، ولا تتكشف كل التكشف إلا على الصعيد الديني . وعلى هذا فلا يخلو من مجازفة ان ننقل إلى الواقع الزوجي الفتنة الحامضة التي تتمتع بها الفتيات ؛ ولكن لم يبق من السهل ، فيما يبدو ، ان يتأمل الرجل الراشد وهو في الدنيا جمال أرملته الخاصة وقد غدا جمالاً غيبياً مطلقاً . ولا بد على الأقل من أجل ان تمضي حياة الأسرة على أحسن وجه ، من ان يرضى الرجل بالبطولة الأخلاقية في الحياة اليومية من جانبه ، وهي الوسيلة الوحيدة لصرف امرأته عن النوسان الخطر باسراف بين الاستمتاع الجمالي وبين العزوف الديني .

ومن الجلي ان مثل هذه المهمة تتطلب بلا ريب موهبة ايجابية . ولذا لا يمكن اعتبار الزواج حلاً عاماً كما يتمنى المستشار (ويلهلم) . ولا بد من النظر الى جانب الحال النمطية في امكان توافر حلول استثنائية ، ومن البيّن تماماً ان من يعزف عن الحياة الزوجية استجابة لنداء العبقرية الدينية « معلقاً الحياة الاقسى لثمن الاعلى » انما يبلغ مستوى وجود اسمى من مستوى اكمل الأزواج .

ان اضمحلال الزواج يقود حتماً الى انحطاط التخلق

كله . فالتخلق لا يعرّف النزعة الكلية التي يحسب انه قد بلغها الا على مستوى ما يزال مجرداً الى حد كبير . ومن شأن الصعوبة العظمى التي تشعر بها معظم النسوة من اجل تحقيق جدية الاخلاق ، وضرورة ان نوفر للرجال حياة خاصة خارج الزواج ، كل ذلك يدل في نهاية الامر على ان الاتجاه الاساسي للوجود انما يجري داخل الشعور الفردي وينم عن التأثير الحاسم للاله في حالات الاختيار التي يفرض انها حالات حرة . وان عظمة البطل الزوجي تقاس بانتصاره على الزمن ، ولكنه يحتاج لمعونة الله حتى يولج الشخص الانساني في السرمدية بدروب طريفة دوماً .

٣ - المرحلة الدينية

ان أحداً لا يماري في ان الدين يؤلف في نظر (كيركغارد) مستوى متميزاً من مستويات التفكير والوجود . وقد عرف هو نفسه منذ نعومة اظفاره وسطاً دينياً يمتد من العبادة حتى التأمل ، وقد اريد له منذ وقت مبكر ان ينتمي الى السلك الكنسي ، وقد نمى (كيركغارد) ، من ناحية اخرى ، شخصيته من حول هذا المركّب السري الناجم عن خطيئة ابيه وعن اصدائها المختلفة في وجدانه وشعوره . وعلى هذا النحو نجدنا وقد دخلنا منذ وقت جد مبكر إلى الواقعين اللذين يكونان الدين الشخصي لدى مؤلفنا :

الوحي المسيحي بعقائده ومفارقاته الخاصة من جهة أولى ، ومن جهة اخرى الاشتداد النفسي الذي لقيث به الاسرة المزعزعة الاركان هذا الاعتقاد الجمعي من خلال القلق والخشية والرعدة .

وعندما تحددت موهبة (كيركغارد) الادبية بدقة تجلى هذا الاتجاه الروحي على الفور .. وقد اشار هو نفسه الى ذلك في بحثه بعنوان « تفسير » ، ويعني تفسير مؤلفه الذي انصرف الى اعداده سنة ١٨٤٨ اذ قال : « ان المؤلف كان ، وما يزال ، مؤلفاً دينياً » . ولكن من الممكن فهم هذا القول بالاضافة الى العاملين المقومين اللذين اشرنا اليهما . ومن جهة اخرى ، فانه قد اوضح المستوى « المسيحي العام » ايضاحاً جيداً في السلسلة الكبيرة من « مقالات دالة » وقد نهلت في الحق من عين ينبوع سائر بحوثه ، ولكن موضوعيتها متحققة بأن واحداً من جراء نوع الموعظة الموجهة للجمهور وبتوقيع مؤلف يعترف بها دونما اشكال .. ويبرهن حادث ان المؤلفات الدينية الاخرى كانت على العكس بتوقيع مستعار على انا نجد فيها الاعتراف الممنوه والوجودية الجدلية للمراحل السابقة . وانما يتكشف هذا المستوى الجديد من مستويات الواقع بعلاقته بالمرحلتين الجمالية والاخلاقية : وهي علاقة جد دقيقة جعلت المؤلف يجهد في سبيل انارتها وتمييزها بوضوح

ولعل كتاب « الخشية والرعدة » يظل ، في آخر

المطاف ، افضل مدخل الى المستوى الديني . فقد كتبه سنة ١٨٤٢ ، ونشره سنة ١٨٤٣ ، وهي فترة تقابل مرحلة تفاؤ ل نسبي كان (كيركغارد) يلمح فيها امكان اعادة خطوبته المفسوخة : ومن هنا تنشأ هذه الخطة العالمة المؤلفة من محاولة تلافي نقص اخلاقي بزيادة المعين الكامن الروحي . وان الهدف الرئيسي للكتاب : هو اظهار ان المستوى الاخلاقي ليس مطلقاً ، وذلك من خلال قصة تضحية (ابراهيم) . فهو لا يكتفي بالامحاء امام الاوامر الدينية المعارضة لمطالبه الخاصة ، بل انه يستطيع ، بعد تدخلها ، ان يبعث من جديد وجه العناية الربانية المجلو . وعلى هذا النحو لم يتردد (ابراهيم) ، لاطاعة أوامر (يهوى) ، في تضحية (اسحق) . ولكن (اسحق) قد اعيد اليه بسائر تخليه عنه بالذات . ولا ريب في ان تخلياً مماثلاً سيعيد إلى (كيركغارد) خطيبته التي فقدها ؟ ولكن هذه الفرضية ذاتها توجب أن يكون (كيركغارد) قد رقى سلفاً مستوى (الايمان) ، وهو المستوى الذي سيظل الكاهن الأعظم حارسه وبطله ، كما كان (سقراط) حارس (التهكم) وبطله[1] !

أ) مثالية المرحلة الدينية . ـ إن القارىء الحديث

---

(١) لقد عولجت هذه المسألة بأتم تفصيل مرموق في فصل عنوانه : « (كيركغارد) واستخدام صورة (ابراهيم) الوجودية » في الكتاب المشترك بعنوان « (ابراهيم) اب المؤمنين » ـ (باريز ـ دار نشر سرف ١٩٥٢) .

الذي عرف وجود المراحل الثلاث يستغرب إذ لا يجد المستوى الديني في كتاب « المتناوبة » . والحق ان هذا المستوى لا يوجد فيه وجوداً صريحاً : بل لا بد من الاعتراف باننا لا نجد المؤلف يتناوله بغزارة ووضوح في التركيب الكبير المسمى « مراحل درب الحياة » على نحو ما فعل في الكتابين الاخرين . ولكن لعل هذا الانطباع ناجم عى الاسراف في مطلب التناظر وعن تجاهل السمة الخاصة بكل نمط من هذه الانماط الثلاثة من انماط الحياة التي حلّلها المؤلف . ان المرحلة الجمالية مرحلة طاغية ومتكاثرة بذاتها : انها المباشر ذو الغائيات المتنوعة والمتنافرة . والمرحلة الاخلاقية يمكن التعرف عليها بصورة اجمالية بالتنظيم المادي للوجود بحسب معايير الاخلاق ، وهي معايير كلية . ولكن المرحلة الدينية هي الدعوة الى الذاتية العميقة ، والنداء لعبادة الله الخفي ، والصمت الناجم عن ذلك . وهذا السر ، هذا الصمت ، ان كان من شأنهما الحيلولة دون التعرف الى الديني بثوبه او بنشيده ، فانهما ، برغم ذلك ، يقابلان واقعاً حقيقياً حركياً ، واقعاً هو اسمى واقع ، واغنى واقع ، وهو يهيمن على جدل الوجود بأسره .

ان المرحلة الجمالية والمرحلة الاخلاقية قد تشغلان

المسرح وحدهما ، وهما ليستا مرحلتين أو نمطين من انماط الحياة الا بفضل وجود المرحلة الثالثة أو النمط الثالث . وانما ينجم عن ان الديني هو الذي يمنحنا معنى الغائية ومعنى الشكل اننا نستطيع ان نميز منذ النبع هذه الرغبة الملحّة التي تسعى بدون تراجع للعثور على مخرج مرض على هذا المستوى الذي لا يحتوي على مثل ذاك المخرج . ونحن انما بفضل الديني الذي يعطينا معنى الجهد الروحي نستطيع تصور « جدية الاخلاق » التي بها تغزو الحياة الاخلاقية بعض الكثافة في العمل وفي التحقيق . ثم ان الديني هو الذي سيحفظ هذين الامرين وينقذهما . ومنذئذٍ فان الديني هو الذي يتيح المقارنات ، وهو الذي يبدأ باقتضاء الاختيار ، من قبل ان يحدّد صدى التقدم في جميع هذه المراحل المتعاقبة ، وهي ستتكشف في تتبعه مثلما تقود الذرى الموقوفة خطى متسلق الألب الى الذروة البعيدة التي كانت تخفيها ، ولكن بدون ان تكف عن ان تقود خطاه الحازمة نحوها .

غير ان كل نظام من الواقع الاعلى يتجلى في باديء الامر بالاضطراب الذي يحدثه في ضروب الواقع المطروحة من قبل . وعلى هذا النحو نجد المستوى الديني يظهر في « مراحل درب الحياة » ، خلال مقالة بعنوان « مجرم-غير مجرم » ، وهي لا تخلو من تشابه باعتبار الاصل مع « الخشية والرعدة » . وان اهم مقاطعها هي اعتراف (ف . تاسيترن) . واذا حللنا هذا

المقطع [1] تحليلاً نفسياً دقيقاً وجدنا الجهد الرامي الى تصفية العقدة الاساسية في شخصية (كيركغارد) بطريق التأويل المسيحي . ان قصة خطيئة الاب وعقابيلها ، وهي قصة اليمة ، والقصة المؤسفة لحب (ريجين) ، تنتهيان ، في آخر الأمر ، وبعد افراغات جزئية غنية ، الى جميع ضروب التخيل الخرافي ، الى تصور جديد « للشوكة في اللحم » . وقد مضى (كيركغارد) ، في اثر (باسكال) ، الى ان يحدّد في ذلك مرض المسيحي وشرط وجوده المألوف ويجهد الى ان يختار من بين المواهب المتعددة المطروحة امامه الحياة الاقسى ، حياة العزلة ، والاستثناء الديني ، في رعاية خاصة من الله .

ب) حقيقة المرحلة الدينية : الألم والذاتية . ـ والواقع أن مضمون هذا الوجود ، ومادة هذه الصورة ، لم يتضحا كل الوضوح في نظر (كيركغارد) إلا في الازمتين التاليتين : ازمة سنة ١٨٤٦ وازمة سنة ١٨٥٤ . فقد ابانت له مناظرته مع (الكورسير) ان الصبغة المسيحية قد سُلخت عن

(١) يمكن الرجوع لمعرفة الضرورة المطلقة لتطبيق التحليل النفسي على كل فلسفة وجودية إلى كتاب « الوجه الحقيقي لكيركغارد » ، ولا سيما « المدخل » ص ٣٣ ـ ٣٨ . كما يمكننا تتبع تطبيق الطريقة على التحليل النفسي لـ (ف . تاسيترن) بالثروة الرائعة لاحلامه وأساطيره وعقده العصابية في الكتاب المذكور ص ٢٦٣ ـ ٢٨٤ .

العالم الحديث واوضحت قوة خصوم الكنيسة الرسميين ، ولكنها اظهرت ايضاً ضعف الكنيسة المؤسف وقد فاز القسس والاساقفة بالعلاوات وبالاوسمة بينما كان الفيلسوف يناضل وحده في جومن تمزق قلبه وهزء الجمهور . وستغدو فكرة العزلة داخل الالم الفكرة الرئيسية ذاتها في تأملاته . وقد وسّع (كيركغارد) ، على المستوى الفردي ، معنى الذاتية والوجود الداخلي ، وعلى المستوى الديني ، ادخل نوعاً من مسيحية معذبة سرعان ما تجاوزت اللوثرية الرسمية .

ولم يلبث صراعه مع الهجلية ان اتاح له من ناحية اخرى ان يدقق في مذهبه . فقد بدا (هيجل) ، باعتبار مزاعمه الخاصة بتأملاته المتعالمة ، بدا على انه نهاية سلسلة من خطأ أساسي ، هو خطأ الابداعية كلها حين لم تنظر الى المسيحية الا من جانبها التاريخي : فلئن حنطوا المسيحية فانما فعلوا ذلك لايداعها مدفن الرهبان ولتجاوزها . وقد ابرز (كيركغارد) بقوة السخف الاساسي الذي يصم هذا الموقف « التحديثي » أو « التقدمي » في صعيد الدين : ان اية مصالحة ممكنة لا تقوم بين المسيحية وبين فلسفات من طراز الهجلية أو الماركسية ، ما دامت هذه الفلسفات تعتبر المسيحية مرحلة تاريخية ينبغي بوجه الدقة تجاوزها .

وقد اكتفى (كيركغارد) في بادىء الأمر بان يرد على

المزاعم الايجابية والسلبية للمذهب بنشر كتاب « الفتات الفلسفية » وقد اقتصر على تأكيد الحقوق الثابتة دوماً للوجدان الديني الراهن بازاء التأمل المجرد . وقد اضطره عدم فهم الجمهور الى ان يقدم في « الحاشية » مجموعاً حقيقياً ضد الهجلية وفيه كان المستوى الديني يحيط اللثام أخيراً عن اهميته الحقيقية . وقد اظهر (كيركغارد) بعد انطلاق تهكمه القوي انطلاقاً رشيقاً عدم كفاية دين اجتماعي محض مميطاً اللثام عن خططه .

ج) المحايثة والتعالي . - ان المسيحية لا تنتمي إلى مجال الموضوعية، بل إلى مجال الذاتية. وان المشكلة الأولى المطروحة على كل إنسان يرغب في ان يغدو مسيحياً حقيقياً هي ان يكتشف ما يدعوه الفيلسوف باسم « الديني أ » ، اي دين المحايثة . ولا يخشى (كيركغارد) لكي يطلعنا على ذلك من اللجوء الى اناس غير دينيين من امثال (سقراط) لدى و(ليسنغ) و(هامان) Hamann و (جاكوبي) Jacobi لدى المحدثين . وترجع اهمية هؤلاء المفكرين إلى أنهم طرحوا تساؤلات صادقة وأعادوا بها المشكلة إلى منطلقها الحقيقي .

ولكن المطالب المسيحية تكشف النقاب عندئذٍ عن وجود ما يسميه الفيلسوف باسم « الديني ب » ، اي مجال التعالي . وها نحن أولاً ندخل مجال (الايمان) بطريق ضيق ، هو طريق

« العذاب الديني » ، وهو المشاكل الاعلى للتهكم السقراطي او للشك المنهجي . وهذا الايمان يتجلى على اكثر الاصعدة تنوعاً في حلة هبوب اسوأ العواصف . انه ، فيما يتصل بالحياة الباطنية ، محنة ليل الحواس ، حيث ينبغي على الفرد ان يعزف عن ذاته . وهو ، فيما يتصل بالحياة الاجتماعية ، اقامة علاقة مناظرة مع العالم ، وهذا ما يجعل المسيحي يبدو في حلة خصم (قيصر) ، بل عدو الجنس البشري .

واذ ذاك سيظهر الالم في جميع اشكاله ، وستقتصر الحياة الصميمية مع (المسيح) ، بدلاً من انقاص الالم ، ستقتصر على المضي به الى اسمى وجهات النظر . وذلك صحيح بقدر ما ان « الداء المميت » سيوضح ان اليأس المفجع سيبقى دوماً هو درب الوصول الى الدين الصحيح . ولكن المسيحي المتألم مع المسيح سينتهي بان يقبل مرارة (الصليب) التي لا يسبر غورها ، وبان يفهم المعنى الحقيقي للوعد : « ان نيري عذب وحملي خفيف » .

ولن يفتأ (كيركغارد) يذكّر بمنهج هذه المسيحية المتأزمة الذي يقتضي مجابهة جميع انواع تنازلات الكنيسة الراهنة . وهذه المعارضة الجذرية التي تجلت سلفاً في « مدرسة المسيحية » (١٨٥٠) ستقوده الى المواعظ المؤثرة في بحث « اللحظة » والى حركة الانفصام التي ستحدّد نهاية وجوده الزمني .

٣ ـ الفكاهة التهكمية نقطة وصول

ولكن هذا الموت لن يظهر في نظر فكر تأملي ، في منطق مذهب ظل على الدوام يحتج على العمل الخارجي في حقل الدين ، والذي لم يكن ليعترف الا للقديسين الأصيلين بحق الشهادة على الحقيقة [1] . وعلى هذا فان (كيركغارد) ليس شهيداً ، بل هو مسيحي متألم لم يستطع البتة ان يوفّق ، لا في قلبه ولا في عمله ، بين القيمتين اللتين عرّف بهما بوجه الدقة ديانة (المسيح) ، بوصفه منحة ، و (المسيح) بوصفه انموذجاً ، وقد ساقه عجزه عن تحقيق محاكاة (يسوع المسيح) بالقداسة ، وذاك هو المثل الأعلى لتصوره الديني ، كما ساقته رغبته في ألا يخدع جاره ، ولا ان يخدع نفسه بعبادة خارجية تسمو على ضغطه الروحي ، كل ذلك جعله يخترع مذهباً طريفاً هو مذهب المجهول الديني ، ويبتكر بين المراحل الجمالية والدينية واقعاً متوسطاً هو الفكاهة التهكمية ، او التهكم الفكه [2] ، مما يتيح

---

(١) انظر بوجه خاص : حق الموت في سبيل الحقيقة : العبقري والرسول ، مقالة قيمة نشرت سنة ١٨٤٧ .

(٢) لقد حلّلنا بصورة بطولة هذه المقولة الوجودية في كتاب « الوجه الحقيقي لكيركغارد » ص ٢٣ ـ ٩٧ ـ ١٧٦ ـ ١٧٨ ـ ٣١٦ ـ ٤٣٣ ـ ٤٤٢ ـ ٤٦٢ ـ ٤٦٣ .

له بوجه الدقة انقاذ هذا المجهول .

والحق ان هذا الواقع المبهم ، واقع الفكاهة او التهكم الفكه ، هو الذي يتيح افضل ما يتيح فهم الطبيعة الدقيقة لمحاولة (كيركغارد) كما يتيح تقدير مدى نجاحها . لنلاحظ بهذا الصدد ان فلسفة الوجود تنطوي بالتعريف على ميثاق اصيل مع الاخفاق . ان من ينجح على الصعيد الجمالي يسمى (سوفوكل Sophocle) أو (موزارت) : وهو لا يتفلسف ، بل يخلق تحفاً خالدة . اما النجاح على الصعيد الاخلاقي فانه يمثل في معيار المثل المألوف الآتي : « ليس للسعداء من قصة » ، وبالطبع ليس لهم من فلسفة . ان النجاح الديني ، اعني القداسة ، ليسخر من كل تسويغ تصوري أو وجودي . انه ليس سوى نداء ، وانما الاجابة ذاتها تصنيع في حضن الله . ولكن من لم يكن (دون جواناً) الا بالفكرة ، ومن لم يتزوج (ريجين) ولم يجسدّ في صورة خوري قرية صغيرة مثله الانجيلي الاعلى ، انه ، بالتعريف ، وباخفاقه الثلاثي ، ذاك الذي يتضح لتقدير الامكانات المجهضة . ولا بد من ان يكون المرء فريسياً حقاً يرفضه بدون شفقة من هذه المستويات ، حيث لا يخلو تحليله الواعي من ان يكشف عن جوانب مجهولة .

ذلك انه لا بد من بطولة فريدة في إطلاق الحكم حتى يبلغ

في هذه الشروط منزلة الصدق الكامل ، والتقدير الصادق للقيم غير اليقينية . ويجب كذلك توافر تعاطف سخي قريب جداً من الاحسان حتى يستطيع فيلسوف الوجود ان يعمّد نفسه بنفسه بتواضع كريم على انه « شاعر الديني » .

منتخبات

أ ـ التهكم ، مقولة جدل تمهيدية

١ ـ التهكم السقراطي : ان التهكم السقراطي ، بفضحه مذهب (هجل) ، يمهّد السبيل أمام فلسفة وجود مسيحية

(سقراط) ، (سقراط) ، (سقراط) ! علينا ان ندعوك ثلاثاً ، وانا امضي في دعائك عشراً اذا اقتضى الأمر حقاً . فقد يحتاج العالم ، كما يقال لنا ، الى جمهورية ، الى نظام اجتماع جديد ، ان لم نقل الى ديانة جديدة . ولكن أحداً لا يفطن الى ما يحتاجه العالم بنتيجة الاختلاط الذي أوقعه فيه هذا القدر الكبير من العلم . انه انما يحتاج ، بوجه الدقة ، الى (سقراط) ! ومن ناحية اخرى ، اذا فطن أمرؤ لذلك ، وبالأحرى اذا وثق الناس برأيه ، فانما سيبرهن ذلك على اننا اقل احتياجاً اليه . ان اكثر ما تحتاج اليه حقبة من الحقب الضائعة ، هو على الدوام أقل ما تعيه وتتنبه له . وهذا أمر جد طبيعي ، لأنها ، خلاف ذلك ، لا تكون حقبة ضائعة .

وعلى هذا فان عصرنا يحتاج لمثل هذا التقويم الاخلاقي والتهكمي . ولعل ذلك ما يحتاج اليه دون سواه ، لانه يتبين انه

يمثل اخر ما به يهتم . وبدلاً من تجاوز (سقراط) فان مصلحتنا الأوفى تبدو في الرجوع الى وجهة نظره ، اعني ان ثمةطريقتين مختلفتين للفهم ، ونحن لا نرجع اليه رجوعنا الى نتيجة نهائية ظهرت لانقاذنا من بؤسنا الاسوأ (فذلك لو حدث لكان من شأنه ان يحذف كل تمييز بين طريقتي الفهم) ولكننا نرجع اليه رجوعنا الى اخلاق جديدة تنظم حياتنا اليومية .

جائز تعريف الوضع السقراطي بالمثل الآتي . عندما لا يفعل انسان ما هو عدل ، فذلك لانه لم يفهمه . ولو انه فكر على نحو مغاير ، لكان ذلك مجردوهم . وأما اذا أكد انه فهم فانه يكون قد ضل ، واذا كرر تأكيده كان ذلك دليلاً على انه يقف على مبعدة مائة ميل عن الفهم . وعلى هذا ترى ان (سقراط) مصيب لانه عندما ينهض انسان بفعل عادل فانه لا يخطىء حتماً ، واذا لم ينهض به فذلك انه لم يفهمه : ان المعرفة الحقيقية لما هو عدل ستدفعه سريعاً الى النهوض به ، وصنعه ، وينعكس ذلك في سلوكه كله ، ان سبب الخطيئة ليس اذن إلاّ الجهل .

ولكن ايان نجد مبدأ الخطأ آنذاك ؟ لم يكن (سقراط) بعيداً عن اكتشافه وعلاجه : ذلك ان ليس من تحديد جدلي للانتقال بين فهم شيء وبين إنجازه. وماينبثق المذهب المسيحي، بوجه الدقة ، إلاّ في هذا الانتقال . وهذا المذهب المنخرط في هذا الدرب يصطدم بالخطيئة ، ويدركها في الارادة ، وينتهي من

ذلك إلى مفهوم التحدي ، ويعمد لبلوغ في الجذر إلى إقحام عقيدة الخطيئة الأصلية ـ ذلك ان سر التأمل ،لسوء الحظ ، من حيث نسيج مفاهيمه ، إنما يقوم على خياطة لا تعثر على طرف النسيج ، ولا تصل إلى عقد الخيط . وعلى هذا النحو ، ويا لها من معجزة ، ينجح التأمل في خياطة غير محددة ، أي في نقل الابرة طوال ما تشاء . ولكن المسيحية ، على العكس ، تعقد الفرزة الأخيرة بفضل المفارقة .

وهذا الانتقال ضروري (ومن ناحية أخرى كل شيء في مذهب هجل يخضع للضرورة) في فلسفة الأفكار المحضة ، حيث لا يبالي الباحثون بالفرد المشخص . وليس ثمة أية صعوبة في الانتقال من فهم شيء إلى تحقيقه . وتلك هي وجهة نظر الاغريق باستثناء (سقراط) ، لأنه أخلاقي ، أخلاقي باسراف ، فلا يستطيع قبول ذلك . ويمكننا القول ان ذلك هو سر الفلسفة الحديثة كلها ، وهي كلها تمثل في « أفكر ، إذن أنا موجود » ، تمثل في وحدة هوية الفكر والكون ، بينما تنادي المسيحية : ليحدث لك بحسب إيمانك ، وهي تطرح وحدة هوية الكون والايمان . وعلى هذا المنوال نكتشف ان الفلسفة الحديثة ليست أكثر ولا أقل من انها وثنية . ولن يكون ذلك هو الأسوأ ، لأن المرء لا يكون في علاقة جد سيئة إذا ما اقترب من (سقراط) . ولكن ما يضاد « السقراطية » حقاً في تلك

الفلسفة إنما هو اعتبار هذه الشعبذة من المسيحية ، أو الموافقة على اعتبارها .

« الداء المميت : القسم الثاني أ .

التعريف السقراطي للخطيئة » .

٢ ـ التهكم التأملي في منزلة بين منزلتي الشك والتأمل

بيد ان للتهكم ، من ناحية أخرى ، وجهاً نظرياً أو تأملياً . فهو يظل بالتأكيد النظرة الأكثر وثوقاً مما نستطيع أن نلقيه على ضروب تناقض الوجود وعبثه وسخفه حتى ولو ثابرنا على اعتباره مرحلة تمهيدية . وعلى قدر ما يبلغ التهكم كل هذا الجانب من الواقع ، فان بعض الناس قد يميلون إلى خلطه بالهزء والهجاء والسخرية . والحق ان التهكم شبيه بهذه الأمور تماماً ، ما دام يقتصر على إدراك السخف ، ولكن التهكم يبتعد عن ذلك فور اعرابه عما يلاحظ ؛ ذلك ان التهكم لا يتوخى حذف هذا السخف . وهو لا يختلط بالعدالة القادرة على جعل العقوبة متناسبة مع الاثم المكتشف ؛ والتهكم لا يقترح كذلك ، مثلما يقترح المضحك ، طريقة للمصالحة ورأب الصدع . انه على العكس تماماً ، يشدّ أزر ما هو سدى في السخف ، ويجعل التفاهة أكثر عبثاً . وان ما يمكن ان ندعوه مقصد التهكم لا يرجع إل وساطة بين العناصر ضمن وحدة

أعلى ، بل على العكس في سدى أعلى .

لننظر الآن إلى التهكم في لحظة انعطافه شطر الوجود بأسره ، وإذ ذاك نجده من جديد يؤكد تضاد الكون والظاهرة ، طباق الوجود الداخلي والوجود الخارجي . ولذا نجدنا أميل إلى توحيد هويته بهوية الشك بقدر ما انه يمثل السلبية المطلقة . ولكن علينا ان نتذكر ، باديء ذي بدء ، ان الشك ليس سوى مقولة تصويرية ، بينما نرى ان التهكم سلوك باطني للحياة الذاتية . وانه ، من ناحية ثانية ، هو أمر عملي بالدرجة الأولى ، وانه لا ينطوي على لحظة نظرية إلا لكي يرتد إلى الصعيد العملي . وبعبارة أخرى ، ان التهكم لا يعنى بالموضوع ، بل بتحديده الخاص لذاته وحسب . فإذا توصلت الحياة الذاتية إذن إلى اكتشاف ان لا بد وراء الظاهرة من ان يكون شيء ما قد اختفى ، وهو شيء غير معطى سلفاً في الظاهرة ، فان خاصة التهكم هي ان يتطلع إلى الحفاظ على شعور المرء بحريته ، وذلك على نحو أن الظاهرة تبقى كلها محرومة من الواقع في نظر المرء . وهذه الحركة اذن تعارض الشك كل المعارضة . ان المرء لا يكف في الشك عن بذل الجهد للنفاذ إلى الموضوع ، وان مصدر عدم توفيقه يرجع إلى ان الموضوع لا يلبث أن يفر من أمامه . أما في التهكم ، فان المرء ، على العكس ، لا يكف عن السعي للتملص من الموضوع ، .

وهذا الجهد ينتهي على الأقل بان يمنحه ، في كل لحظة ، الشعور بذاتيته الخاصة ، والشعور بان ليس للموضوع أية واقعية . ان المرء عند الشك يواجه خطة هجومية لا تكف عن القضاء على الظواهر ظاهرة تلو أخرى ، بغية إماطة اللثام عن الكون الذي يتفانى المتفانون للكشف عنه وراء الظواهر . أما في التهكم فان المرء ، على العكس ، لا يكف عن التراجع وهو يشاهد في كل ظاهرة واقعها الخاص ، حتى ينقذ ذاته ، أي حتى يحتفظ بذاته حيال الكل في حالة استقلال سلبي .

وأخيراً ، فان التهكم ، بقدر وعيه واقع ان الوجود الموضوعي ليس له أية واقعية ، ينتهي بالاعراب عن تلك القضية اعرابه عن شعور تقي ، ومن الممكن ان نميل إلى اعتباره نوعاً من التأمل . والحق ان وقائع الدنيا (أي منظومة الظروف والعلاقات العالمية) تفقد في التأمل ، ان صح القول ، قيمتها : ولكن الأمور لا تبلغ هذا المبلغ إلا إذا أبرزت العلاقات الحقيقية التي طرحها الله نفسه حقوقها المطلقة في الوقت ذاته . ان التأمل الورع يعلن ، من ناحية أخرى ، أن كل شيء سدى ، ولكن بقدر ما يتيح هذا الموقف السلبي أبعاد كل عناصر الاضطراب عن النفس ويدخل إلى مسرح الشعور (ذاك) الذي يوجد وجوداً سرمداً . أضف إلى ذلك ان الروح لا تنفي ذاتها من حقل هذه القضية عندما تعلن خلال تأملها

الخاشع ان كل شيء سدى : انها لا تؤلف استثناءً متميزاً ، بل على العكس ، يجب عليها الاسهام في هذه الابادة الكلية ، حتى ان معارضة (الالهي) لا تنفيه وإنما تتيح له الانفتاح بحرية في القلب الذي فتحه هذا التأمل ذاته . وعلى هذا النحو ينتهي الفكر الديني في هذه الكتابات الروحية الأعمق إلى النظر لشخصيته المحدّدة الخاصة ذاتها على انها أشد الأشياء بؤساً .

أما على صعيد التهكم فان اعلان السدى الشامل يتضمن على العكس تحرير الذاتية . وكلما غدا العالم سدى ، تخففت الذاتية وخلعت من مضمونها وأعادت غزو حرية حركاتها . وبينما ينهار كل شيء في السدى ، فان شخص المتهكم يخلص بذاته من هذا السدى الكلي عندما يعتبر ان عبثه الخاص قد فات . انني أريد طوعاً أن يكون كل شيء عدماً في نظر التهكم . ولكن من الجائز ان نفهم كلمة عدم هذه على أنحاء شتى . ان العدم التأملي هو اضمحلال العالم المشخص في كل لحظة ، وان تلاشيه يحدّد بالمعنى الصحيح طريقة تكوينه . ولكن العدم الصوفي ، إن كان عدماً حقيقياً في نظر التضور ، فان أحد أنواع العدم الغني بالمضمون ، شأنه شأن هدأة الليل ، شريطة ان يكون للمرء آذان يسمع بها . أما عدم التهكم فانه صمت الموت الذي يتابع التهكم من خلاله ما ندعوه برقصة الجنائزي بكل ما في العبارة من ابهام .

« مفهوم التهكم ـ القسم الثاني ـ
اعتبارات تمهيدية . النهاية » .

٣ ـ انتقاد التهكم الابداعي بطريقة تحاكي الهجلية

يتضح إذن ان هذا التهكم لم يستهدف خدمة الروح الكلي . فهو في الحق لم يكن مرحلةٍ من مراحل الواقع المعطى الذي يترتب على مرحلة جديدة ان تنفيه وتكبته ، بل كان كل الواقع التاريخي الذي يجد نفسه معدوماً ليحل محله واقع عفوي . وكذلك لم يكن الذاتية الأولى لان الذاتية كانت معطاة سلفاً مع العلاقات بالعالم . لقد كانت ذاتية ممّجدة ، ذاتية مرفوعة إلى القوة الثانية . ونحن نرى في الوقت ذاته مدى عدم تسويغ هذا التهكم وكيف تجاهله موقف (هجل) تجاهلاً سوياً تماماً .

ان التهكم (وعندما استعمل في هذا التحليل كله لفظ تهكم أو متهكم فانه في وسعي انْ أقول : الفكر الابداعي أو الشيء الابداعي : ذلك ان التعبيرين يدلان في الحق على واقع واحد ، ولكن التعبير الأول يحيلنا بالحري على العماد الذي منحته الحركة لذاتها ، والآخر على الاسم الذي فرضه هجل عليها) ، ان التهكم كان يعرّف عندئذٍ على إن تلك القدرة التي

ليس لأي شيء آخر حيالها قوام ، والتي تأتي على كل وجود ، ولكنها ، بالمقابل ، كانت تبدو قادرة على تحقيق أي شيء . وهي ان كانت تستدعي وجود شيء من الأشياء فانها لم تكن تنسى انها كانت تحتفظ بالقدرة على افنائه وكانت تفكر في ذاك الافناء في لحظة استدعائها اياه للوجود بالذات . ولئن كانت تطرح شيئاً ما ، فانها كانت تعرف حق المعرفة انها تظل حرة تماماً في ان ترفعه ، وتعرف ذلك في عين اللحظة التي كانت تطرحه فيها . فالتهكم كان إذن يعي حق الوعي ، بوجه عام ، انه يملك تلك القدرة على العقد والحل ، وكان يسود كذلك الفكرة الظاهرة على قدر سواء ، وهو يهدم احداهما بالأخرى . كان يهدم الظاهرة اذ يبين انها لم تكن تقابل الفكرة ، ويهدم الفكرة إذ يبين انها لم تكن تقابل الظاهرة : ولم يكن في وسع المرء ان يجد ما يقوله لطرفي البرهان ، ما دامت الفكرة والظاهرة لا توجدان كلتاهما إلا من حيث علاقتهما المتبادلة . وفي خلال هذه التمارين كلها ، ظل التهكم يتابع مسيرة حياته اللامبالية ذلك ان للموضوع قدراً كافياً من الثروات الانسانية يمكنه من مجابهة ذلك كله . أو ليس السلوك على منوال مغاير يعني محاولة مضاهاة الله ، ومن ذا الذي يوجد إذن بالنسبة لله ؟

ولكن للواقع (أعني الواقع التاريخي) طراز ان من الاتصال بعلاقة مع الموضوع : الأول في حلة معطى لا يمكن

إبعاده ، والآخر في حلة واجب ينبغي النهوض به . وينجم عن حادث ان الموقف التهكمي موقف انتقادي بالدرجة الأولى ان يتسم سوء التفاهم الذي يقيمه التهكم مع الواقع بانه جلي الجلاء كله ، وان فيلسوف التهكم (شلغل) مفكر انتقادي تماماً مثل شاعره (تياك) . وإليكم كيف انتهى الأمر إلى عصرنا ، بعد تأويل اليوم السابع على أشكال مختلفة ، ولم يبق ذاك اليوم خلال التأثير التاريخي يوم راحة واستجمام ، بل فترة انتقاد . بيد ان الانتقاد ينفي التعاطف الشامل ، ويبلغ من ذلك اننا ننتهي إلى وجهة نظر ملأى بالنفاق ، لا يبقى بالنسبة إليها معطى موضوعي مثلما لا تبقى براءة في نظر شرطة شديدة الارتياب . ولم يبق الباحثون يقتصرون على انتقاد القدامى المدرسيين ، ولا انتقاد المعرفة كما فعل (كانت) Kant ، وإنما آل الأمر حتى إلى انتقاد الواقع ذاته . أجل انه في الواقع كثيراً من العناصر التي يمكن إخضاعها لنقد مستساغ وقد يتفق ان يتغلب فيها الشرذات لحظة (في صورة كسل وثقالة كما حدّدها فيخته Fichte) وان قوة عطالته قد تستلزم تقديماً ضرورياً . وبعبارة أخرى ، قد يتفق ان يوجد في هذا العالم أجزاء سيئة ينبغي بترها (وبوجه الدقة لان الشر ليس له صفة الواقعية) بدون ان يحسب أحد انه مرغم على إخضاع الكون بأسره لانتقاد جذري . أما أن يكون (شلغل) قد جاء بمثل هذا الانتقاد فان

ذلك أمر لا يحتاج إلى بيان ، وسيوافقني القرّاء بيسرٍ على مثل هذا الأمر بالاضافة إلى (تياك) إذا لم يشأ أحدهم ان يحمل على ان ينكر ، (بخلاف كل بداهة) ، إلى أية درجة يعكس مسرحه روح الجدال هذه تجاه العالم المخلوق . وهذا أمر جد أساسي حتى ان أحداً لم يستطع فهمه باستثناء من تدرب على روح الجدال ، ولم تتح له هذه الصفة ان يشتهر ، من جهة أخرى ، لدى الجمهور الغفير حتى يحظى بالنجاح الذي كانت عبقرية أثره تستحقه .

ومن الجلي انني حين تحدثت عن ان الواقع يظهر أول ما يظهر في صورة معطى ، ان ذلك يعني علاقة الفرد بماضٍ . وهذا الماضي يزعم عندئذ ان له قيمة في نظر الفرد ، وان على هذا الفرد ألا يهمله ، وبالحري ألا يتجاهله تجاهلاً تاماً . وبالمقابل ، فان التهكم لا يعترف بأي ماضٍ حقيقي . وذلك ينتج عن ان يعي أصوله الميتافيزيائية . ألم يستعض عن (الأنا) السرمدية بـ(أنا)ها الزمنية ؟ ومنذئذ ، ما دامت (الأنا) السرمدية بدون ماضٍ ، فان (الأنا) الزمنية لن يكون لها أيضاً ماض . ولكن التهكم إذا مضى بحسن نية حتى إلى العزم على الاعتراف بماض ، فان على هذا الماضي من ناحيته أن يضع فيه من ذاته ما يكفي ليحتفظ التهكم حياله بحرية حركته التامة وان يقدر على تتبع مجرى تمارينه بسلام . وعلى هذا فان التهكم يخص

بأفضل عطفه هذا الجانب الاسطوري من التاريخ ، جانب الخرافات أو المغامرات .

وبالمقابل يحرص التهكم كل الحرص على التغاضي عن التاريخ بالمعنى الصحيح ، التاريخ الذي يمارس فيه الفرد الحقيقي حريته الايجابية لأنه يستمد مقدماته من وسط هذا الواقع المشخص . وان التهكم ليسلك بهذا الصدد سلوك (هرقل) تجاه العملاق (انته) الذي ظل عاجزاً عن التغلب عليه ما بقي العملاق بتماس الأرض : ولذا رفع (هرقل) (انته) عن الأرض ، وتغلب عليه بفضل هذه الخطة . وان التهكم يتصرف على هذا النحو تجاه الواقع التاريخي . ففي حركة خاطفة يرتفع التاريخ عن الواقع ليغدو شعراً ، أو أسطورة ، أو خرافة ، وعندئذ يسترجع التهكم حرية حركته كاملة . وها هو إذن في سبيله إلى ان ينجب ، مرة أخرى ، وكما يشاء ، الاكوان الخيالية ليرتع فيها التهكم : وان التاريخ اليوناني ، وتاريخ العصر الوسيط ، هما اللذان يرضيان التهكم ويبعثان سروره بصورة خاصة . والتهكم لا يتهالك على إعادة تراكيب موضوعية ، لان ما يتذكره ليس سوى شعر وحقيقة . وعلى هذا النحو غرس التهكم خيمته في (يونان) ، تحت سماء (اتيك) الجميلة ، وتاه بتذوق متعة الهيلنية المتسقة : وبلغ من ازدهاره ثمة ان وجد نفسه في بيئته الطبيعية . ولكنه ما ان شعر

ببعض السأم حتى تلاشى بلمحة بصر الزخرف الرشيق الذي استدعاه نزوانه العابث . لم يكن للهيلنية في الحق أية قيمة ذاتية في نظر التهكم باعتبارها مرحلة من مراحل التاريخ العام ، ولكن ذلك لم يمنع التهكم من الاعتراف بان للهيلنية قيمة من نوع آخر ، بل قيمة مطلقة ، إذا ما شاء . وعلى هذا لم يمنعه ذلك من مغادرة الهيلنية للانغماس في الأسلوب العميق للعصر الوسيط ، راصداً حفيف الأشجار الخفي ، ومقيماً عشه في ذرى الأغصان ، إذا لم يرجح الاختفاء في قاع الكهوف المظلمة باحثاً بالاجمال دوماً عن واقعه الخاص في عصر وسيط مناسب ، بين الفرسان وشعراء الزجل والاوانس النبيلات اللواتي يتهادين إلى جانب خطيبهن وصقر صيد يقف على قبضة اليد اليمنى . ولكن ما ان يصاب بلاط الحب هذا بخسارة عدم الاهتمام به حتى يتقهقر إلى ما لانهاية العصر الوسيط كله وتنتهي حواشيه الآخذة بتلاش مطّرد بالاختفاء في قاع المعرفة . ذلك ان العصر الوسيط ذاته لم يكن يمثل أيضاً في نظر المتهكم مرحلة ذات قيمة ذاتية من مراحل التاريخ العام ، بل كان يمنح قيمته كلها ، قيمة مطلقة ، من رغبة التهكم بذلك .

وكان الأمر على هذا المنوال في مجالات التأمل النظري كلها . ولذا رقى هذا الدين أو زال خلال حقبة من الزمن لدرجة المطلق ، ولكن ذلك لم يمنع التهكم من ان يعي ان السبب في

اعتبار دين من الأديان مطلقاً إنما يرجع كله إلى قراره التعسفي ، وهذا كل ما في الأمر : بدليل ان الدين يتبدل في الحقبة التالية تبدل الهوى . وعلى هذا النحو نجد التهكم يعلّم تارة ، كما يعلّم (ناتان الحكيم) Nathan Le Sage ان للاديان كلها قيمة واحدة ، وان المسيحية قد تكون أسوأ الديانات ، وتارة يتوخى تغيير رأيه واعتبار ان المسيحية ذاتها هي شخص (المسيح) . وقد ظل الأسلوب هو هو فيما يتصل بالمعرفة . ولم يكف التهكم عن انتقاد كل وجهة نظر علمية وإدانتها . ولكن بينما كان التهكم يتسكع مضيعاً وقته بالجولان أمام المحكمة ، كان يدع إلى غيره مهمة البحث والتنقيب . ولم يكف التهكم بذلك عن الوقوف فوق موضوع المناقشات ، وكان ذلك بالبداهة موقفاً مفهوماً لأن الواقع إذا أصغينا إليه لا يبدأ إلا به . لقد انبثق التهكم ، في الحق ، من المسألة الميتافيزيائية المتصلة بعلاقة الكون بالواقع . ولكن نجم عن ان الواقع الميتافيزيائي يوجد خارج الزمان ان بات من المتعذر اعتبار ان الواقع الذي يعنى به التهكم واقع يحبسه الزمان .

لقد ثار (هجل) على هذا الطراز من الحكم والادانة (المؤلفات الكاملة ، المجلدة ١٦ ص ٤٦٥) ، ولا سيما فيما يتصل بـ (فردريك شلغل) . ولا يسعنا المبالغة بالاعتراف بأهمية الخدمات الجلى التي قدمها (هجل) بصدد فهم الماضي

التاريخي . انه لم يردّ الماضي ، بل تصوره ، لم يرفض وجهات نظر علمية أخرى ، بل تجاوزها . ولذا نجد (هجل) قد وضع حداً لهذه المسألة الخالدة ، مسألة أن نعرف ، ما دام التاريخ العام يوشك على البدء ، هل سيكون من الصحيح عند « الدقة » الرابعة أم ان من الأفضل التريث وانتظار « الدقة » الخامسة . وكذلك لئن وجدنا هذا المفكر الهجلي أو ذاك يندفع بحماسة للوثبة التاريخية ـ العالمية السامية اندفاعاً يحرمه من القدرة على التوقف في مجراه النزواني إلا بعد ان يقع بين ذراعي الشيطان ، فان مردّ ذلك لا يمكن ان نعزوه إلى (هجل) .
ولئن أمكن بالبداهة دفع الأشياء بصدد التأمل إلى أبعد مما فعل (هجل) ، فاننا لن نجد لدى أولئك الذين يمتلكون مفهوم دلالة الواقع أحداً بلغ منه الجحود ان أراد الاسراع بالانفصال عنه ونسيان ما يدين به له ، حتى في النقاط التي يختلف فيها معه . وإذا وجب الاعتراف بالحقيقة ، أي ان التهكم يجيز سلوكاً مشبوهاً ، فمن الممكن تسويغه على الأقل بقولنا ان التهكم يعرف حق المعرفة ان الظاهرة لا تطابق الكون . والفكرة ، بالمقابل ، هي مشخصة : ولذا يجدر نقلها إلى مستوى الواقع المشخص ، بيد ان صيرورة الفكرة على هذا النحو هي بوجه الدقة الواقع التاريخي ، وفي هذا الواقع التاريخي تمنح كل حلقة خاصة قيمتها عندئذٍ من المرحلة .

ولكن التهكم لا يعترف بهذه القيمة النسبية . وعنده ان الواقع التاريخي يرتدي قيمة مطلقة تارة ، وليست له أية قيمة في تارة أخرى : ذلك ان التهكم قد حمل نفسه على الاضطلاع كذلك بمهمة جليلة هي مهمة بلوغ أقصى الحقيقة .

غير ان الواقع يبدو أيضاً للفرد في صورة واجب ينبغي إنجازه . وهنا نتوقع ان نشاهد التهكم يتجلى من زاوية مفيدة أعظم الفائدة . يحسب المرء حين يرى ان التهكم قد رفض كل واقع معطى ان لديه شيئاً صالحاً يستعيض به عنه . ولكن الأمر خلاف ذلك دوماً . فإذا كان هذا الموقف يتيح للتهكم الافادة من الوسائل التي تمكنه من تجاوز الواقع التاريخي بالرقي إلى السحاب ، فان لهذا النصر ثمنه الماثل في ان التهكم ذاته يظل في الهواء . ان واقعه يتجلى إذن باعتباره إمكاناً محضاً . وبينما يترتب على الفرد الفاعل إذا أراد النهوض بواجبه ، أي ببناء الواقع وبحل المشكلات التي يستطيع طرحها ، يترتب عليه أن يشعر بانخراطه في عمل جمعي كبير ، وان يعي جدية مسؤوليته ، ويكتشف كل نتيجة عقلية ويحترمها ، فان التهكم ، على العكس ، قد تحرر من جميع هذه العوائق . التهكم ، إذا شاء ، يشعر بالقدرة على طرح ضروب بدء مطلقة : وليس في وسع أي ماض ان يكبله . ومثلما يتمتع التهكم على الصعيد النظري بفرحة الانتقادي بسلام ضمن

حرية لا محدودة ، فانه يتمتع على الصعيد السياسي أيضا بحرية الهية مماثلة لا تعرف أي لجام يلجمها ، ولا أي عائق ، بل انه ينغمس في لعبته الغريبة الجماح انغماس (لافياتان) الذي يرتع طليقاً في المحيط .

للتهكم إذن حرية مطلقة . انه حر من مشاغل الواقع ، وهو حر أيضاً من افراح الواقع وأتراحه . ذلك انه ينجم عن عدم اعتراف التهكم بأية قيمة أرفع من قيمته انه لا يوجد في الشروط المطلوبة للحصول على السعادة ، والسعادة هي هذه المنحة التي بها يستجيب كائن أعلى لأمنيات كائن أدنى . وهذه الحرية هي كل ما يتمناه التهكم . ولذا فان التهكم يقظ على الدوام ليتحاشى ـ وهذا ما يخشاه أكثر ما يخشى ـ ان يسيطر عليه هذا الاحساس أو ذاك . ولذا فان هذا النوع من الحرية هو الشرط الواجب للنفاذ إلى مستوى الوجود الشاعري ، وذاكم هو بوجه الدقة هو المطلب الرئيسي للتهكم ، ان يطمح إلى أن يحيا حياة شاعرية .

بيد ان التهكم يدل بهذا الوجود الشاعري على شيء يخالف جداً ، وأبعد جداً ، مما يمكن ان يتصوره بهذه الكلمة كل انسان عاقل يعير بعض التقدير لقيمة الانسان ولحدس ما ينطوي عليه كل انسان من أصالة بذاته . ان التهكم لا يرمي ، على هذا المنوال ، إلى الاعراب عن الجد الفني الذي يسعف

الالهي ، داخل اعتكاف صامت ، ما دام الانسان الذي أدرك صوت أصالته العميقة واكتشف قانون حركاته العفوية يستطيع منذئذ وضعها تحت تصرف الفرد الاختباري ليحقق على أفضل نحو من الانسجام فرديته الكاملة باعتبارها صورة تشكيلية أعيدت إلى نمطها الرئيسي . ان التهكم أنأى عن أن يرى في ذاك الهدف الذي يطمح لبلوغه انسان مسيحي تقي عندما ينتهي إلى اعتبار ان الحياة تدريب وتربية لا تستهدف أن تجعل منه كائناً مغايراً كل المغايرة ما كان في المنطلق [١] ، بل ان ينمّي بذور الحياة التي غرسها الله في كيانه ، وعلى هذا النحو يعي المسيحي واقعه بازاء الله ، وفي مثل هذا التصور يهب المسيحي ، ان صح التعبير ، لرفد الله ، ويصبح مساعداً له في إنجاز عمل صالح ، وان الله نفسه كان قد بدأ . ولم يكتف التهكم ، وهو يرفض هذا الطراز من النظر ، بالاحتجاج على كل هذا الصغار المؤسف الذي كان يواجه به الناس من حوله ، على هذه الانسانية الرتيبة التي ، بالرغم من جميع ضروب البؤس ، لا يزال العالم موائماً

(١) نرى هنا ان اله المسيحيين لا يملك تلك القدرة المطلقة السلبية التي يملكها إله المسلمين . وفي وسع إله المسلمين ان يجعل انساناً (. . / . . .) بحجم جبل كبير ، وان يجعل برغوثاً بمثل ضخامة فيل ، أو على العكس ان يجعل الجبل صغيراً بحجم انسان ، والفيل بمثل حجم برغوث . ولذا فان كل شيء يمكن ان يكون على غير ما هو عليه بدون ان ينجم عن ذلك ان يكون العالم أسوأ . (لقد وضع كيركغارد هذه الجملة بين معترضتين ضمن النص الذي كتبه ولم يضعها في الهامش) .

إلى حد كبير ، ولكن التهكم كان يطالب بالمزيد .

والحق ان اضفاء الصفة الشاعرية على الذات شيء ، والاستسلام لاضفاء الآخرين تلك الصفة على الذات شيء آخر . وعلى هذا النحو نجد ان المسيحي يستسلم لاضفاء الشاعرية عليه من خارجه ، بل وان في وسعنا ان نقول ونحن نعتنق وجهة النظر الثانية ان المسيحي الساذج يحيا حياة أكثر شاعرية بما لا نهاية له من عدد كبير من الأشخاص المشهورين . ولكن من يضفي بذاته الشاعرية على ذاته ، على طريقة الاغريق ، يعترف في الوقت ذاته بان عليه واجباً . ولذا لا مناص له من ان يعي الأمر العفوي الجاثم في ذاته : ان العفوية ترسم في الواقع الحدود التي يضفي شاعريته ضمنها ، والتي ضمنها يكون هو حرّ حرية شاعرية . وعلى هذا المنوال تعي الفردية هدفها وهو هدف مطلق . وما وظيفتها بوجه الدقة إلا ان تتطلع لهذا الهدف ، تتطلع لبلوغه ، وللاستمتاع عن طريق هذا الانجاز ، وبسبيله . وهذا يعني ان وظيفتها هي ان يصبح ما في ذاته لذاته .

غير ان الانسان المقياس إذا لم يمتلك ما هو في ذاته وإنما بدا لنا قادراً على ان يصبح أي شيء كان ، إنما يتيح للمتهكم ان يجد نفسه تحت ذاك الشعار . ولكن ذلك لا يرجع إلى حادث انه مجرد نتاج وسط لأنه لا يكف ، على العكس ، عن التحليق فوق

وسطه كله : بل انه المتهكم يرى نفسه محروماً من امتلاك أدنى « ما هو في ذاته » ، لكي يستطيع النهوض بوجود شاعري حقاً ، ولكي يستطيع ، بصورة نافعة ، ان يحقق ذاته بذاته على الصعيد الشاعري . ولذا فان التهكم يهبط من تلقاء ذاته إلى دون ما يحاربه أشد حرب ، لان المتهكم ينتهي إذ ذاك إلى الاتصاف ببعض شبه مع الثائر الحقيقي ، وبفارق أنه يظل يملك ميزة الحرية السلبية ، أي القدرة على خلق تصور شاعري فوق وجوده الخاص . وعلى هذا فان التهكم ينتهي في أغلب الأحيان إلى العدم ، لأن هذا المبدأ الذي لا ينطبق على الله يستمر ذا قيمة في صدد الانسان ، مادام كل صادر عن العدم آيل إليه . ولذا نجد معنى « لا يساوي شيئاً » يمثل في نظر المدرسة الابداعية الشخص الأعظم شاعرية . اما المقصد الذي يعتنقه المسيحيون - في اغلب الأحيان ، ولا سيما في أوقات الاضطرابات وهو مقصدان يبدو المرء « مجنوناً في نظر الناس » ، فان المتهكم يحققه على طريقته : وبفارق ان الامر لا يمثل في نظر المتهكم أمر الحصول على وسام الشهيد ، بل ان يتذوق اروع متعة شاعرية .

ومن الواضح ان هذه الحرية الشاعرية الشهيرة غير المحدودة التي ظهرت سلفاً في هذه الموهبة السلبية تتجلى ايضاً تجلياً ايجابياً في ان الفرد اعتاد ان يحرر في شكل امكانات ،

بسلسلة التحديدات المتنوعة كافة ، وان منحها وجوداً شاعرياً قبل ان تغرق في العدم . ان النفس التي تستسلم للتهكم تشبه تلك التي تجتاز العالم في مذهب (فيثاغورس) Pythagore : انها دوماً على سفر ، ولكنها لم تبق بحاجة لوقت طويل بمثل ذاك الطول . ومن المعلوم انها ، بقدر عودتها الى التجسد في الزمان ، تشارك في ميزة تذوق تنوع التحديدات المتعاقبة ، وانا اعرف اكثر من متهكم لم يستطع بلوغ طمأنينة النيرفانا الا بعد ان مرّ بعدد كبير من الامور المفروضة قدراً ، مثل الديك الذي روى لنا (لوسيان) Lucien قصته ، وقد كان هذا الديك في وقت سابق (فيثاغورس) بالذات ، ثم (اسبازيا) Aspasie وهي حسناء (ميله) Milet المبهمة ، ثم (اقراطيس) Cratès الكلبي ، ثم اصبح على التعاقب ملكاً ، وغمراً ، ومرزبانا فارسياً ، وحصاناً ، وغراباً ، وضفدعاً ، والف شيء آخر مما يطول تعداده ، وأخيراً اصبح ديكاً ، وقد مرّ بهذا الدور مرات شتى لأنه وجد فيه أكبر متعة .

وعلى هذا النحو تكون الأشياء كلها جائزة في نظر المتهكم . الهنا في السماء : انه ينظم كل شيء كما يشاء ؛ والمتهكم في الأرض ، لا يخضع الا لقانون ما يريد . وبالرغم من ذلك فاننا لا نستطيع ان نأخذ على المتهكم الصعوبة التي يشعر بها ليتحلى بشكل محدّد ، لان الاختيار يغدو شاقاً عسيراً

عندما يجد المرء تحت تصرفه حقل امكانات من ذاك النوع . ولذا يعتزم المتهكم ، في نهاية الامر ، ان يدع القدر أو الصدفة يقرران في شأن اي تغيير . ومثلما يقترع الاطفال على من سيتولى الدفع ، يلعب المتهكم باصابعه وهو يحسب قائلاً : أمير فاتن ، أو شحاذ متسول ، الخ » . وليس لجميع هذه التجسدات في نظره سوى قيمة امكانات محضة ، انه يستطيع تحوير السلّم بمثل سرعة الاطفال في لعبهم . وبالمقابل ، ان ما يستغرق من المتهكم وقتاً هو الاهتمام الذي ينفقه من اجل ان يرتدي الثوب الموائم ، بحسب الدور الشاعري الذي يتطلع اليه نزوانه . ولا يعوز المتهكم الاستعداد والتأهب بهذا الصدد ، بل انه ، فوق ذلك ، يملك خزانة ثياب فيها من التنوع ما يكفي ليتيح له تنكراً من الطراز الأول . انه أحياناً يخطر في مشيته وهو يتكلف زهو شريف روماني ملتفع بثوبه الفاقع ، ويجلس احيانا على كرسي عاجي متمثلاً وقار شيخ من مجلس الشيوخ الرومان ، ويتواضع تارة في اهاب حاج فقير حزين ، ويستريح تارة أخرى واضعاً ساقاً فوق ساق فعل أحد الباشاوات وسط حريمه ، وتراه تارة ثالثة يحوم بحرية وخفة هنا وهناك رفرفة عصفور صغير ، اوزجال عاشق . ذاكم ما يشغل بال المتهكم عندما يعلن ان عليه ان يحيا حياة شاعرية ، وهذا هو المستوى الذي يبلغه جهده ، حتى يضفي على نفسه الشاعرية بنفسه .

ولكن لنرجع الى ملاحظتنا السابقة : ان الأمرين يختلفان ، أمر ان يدع المرء الآخرين يضفون الشاعرية عليه أو ان يضفيها هو على نفسه . لان من يدع الآخرين يضفون الشاعرية عليه يدخل بذلك في علاقة معطاة من التحديدات التي ينبغي عليه التقيد بها : واذن لم يبق ذلك نهاية خالية من المعنى ، ما دام هذا المعنى يُعرب عنه بوجه الدقة في تلك العلاقة . ولكن هذه العلاقة لم تبق في نظر المتهكم إلا صكاً ملحقاً بوصية لا قيمة له أبداً ، وما دام لا يشعر هو بأي استعداد للتقيد بمطالب وسطه ، لذا وجب على هذا الوسط أن ينحني هو ليتكيف معه : وهذا يعني ان المتهكم لا يكتفي باختفاء الشاعرية على ذاته بل يضفيها أيضاً على عالمه . ان المتهكم يعتز ببقائه سجين ذاته ، وهو يستعرض الناس امامه مثلما استعرض (آدم) العجماوات ، وهومثله لا يجد بينهم أحداً جديراً بصحبته . ولذا فانه لم يكف عن الاصطدام بالواقع الذي ينتمي اليه . وعلى هذا نجده يعلق أهمية كبرى على قدرته على تعليق المبدأ الذي يقوّم هذا الواقع ، وهذا ما يعطيه بنيته واستقراره ، اي الاخلاق والتخلق .

هنا نبلغ النقطة التي كانت تهدف اليها الحملة الهجلية أكثر ما تهدف : ذلك ان كل ما يمكن ان يصادفه المتهكم في الواقع المعطى ليس له في نظره إلا قيمة شاعرية ، لان وجوده كله

يجري على المستوى الشعري . ولكن الواقع المعطى ان كان يفقد على هذا المنوال قيمته في نظر المتهكم ، فان مرد ذلك لا ينشأ عن انه واقع تم تجاوزه ووجب عليه ان يفسح المجال أمام واقع آخر أكثر اصالة . بل لأن المتهكم يجسد (انا) اساسية لا يوجد بالنسبة اليها واقع موائم . واذ ذاك نفهم فهماً أفضل كيف ينتج عن ذلك ان المتهكم يضع نفسه فوق الاخلاقي والتخلق - وهذا مزعم لم يخش (صولجر) نفسه ان يثور عليه بلفت الانتباه الى حادث انه لم يفهم التهكم على هذا النحو . ومن ناحية أخرى ، ليس بصحيح الصحة كلها ان المتهكم يضع نفسه فوق الاخلاقي والتخلق : الحقيقة هي انه يحيا حياة مجردة باسراف ، ميتافيزيائية أو جمالية باسراف ، ولذا لا يقدر على بلوغ صخرة الاخلاقي أو التخلق . وهو يرجع الحياة إلى الا تكون سوى تصور درامي وان ما يعنيه انما هو تعقد هذه الدرامة العاطفي . وهو ينوي عدم مبارحة موقف الناظر ، وحتى في التمثيليات التي يكون ممثلاً فيها . ويكفي لبلوغه ذلك ان يفتت (انا)ه الى ما لانهاية ، وان يحيلها الى ضباب ميتافيزيائي أو جمالي ؛ وسيكون في مكنته منذئذٍ ، وهو يكثّف ذاته بين حين وآخر في صورة انانية ومحدّدة قدر المستطاع ، ان يتحرر من ذلك عندما يجد ان التحرر يوائمه ، ويوسّع الى مدى جد كبير مجال تحليقه ، حتى يتمكن بذلك من الاحاطة بالكون كله . وعلى

هذا النحو ستثير تضحية الفضيلة حماسته ولكنها ستكون حماسة ناظر في مسرح : وان المتهكم ، من جهة أخرى ، ناقد عسير يعرف حق المعرفة النقطة التي بدءً منها تفقد هذه الفضيلة نكهتها واصالتها . وقد يتفق له ان يندم ، ولكن ندمه ينتمي الى الجمالي لا الى الأخلاقي . ذلك اننا نجده في لحظة ندمه يحلّق جمالياً فوق هذا الندم ليشعر بقيمته الجمالية ، وليعرف هل يكوّن حقاً الجواب الموائم على لسان شخص شاعري .

ولكن ، بالرغم من انه يستخدم اكبر حرية شاعرية ممكنة ليضفي بنفسه الشاعرية على نفسه وعلى وسطه ، وبينما يحيا حياة افتراضية وذاتية تماماً ، فانه ، وهو المتهكم ، لا يتأخر عن تبديد كل استمرار في كيانه . انه يضيع تماماً وهو يحدّد نفسه : ان حياته ليست سوى سلسلة من التحديدات الغريبة بعضها عن بعض . وانا أوافق على ان تحديد هذه الحالات النفسية المتعاقبة قد يقابل تجربة أصيلة وان يكون من الممكن ألا يوجد أي وجود مطلق بما ينفي جذرياً امكان الاحتمالات المباينة . ولكن التحديد في حال الوجود السليم ليس سوى انجاز الوجود انجازاً أخيرا ، وهو ينطوي في ضمنه على وحدة بنيته وعمله . ان المسيحي الجدي هو اول من يعرف ان ثمة لحظات متميزة يشعر فيها شعوراً اعمق وأشد مما هو مألوف بواقع الحياة المسيحية : ولكن شعوره بهذا التحديد إذا ما كفّ فانه

لا ينحدر به إلى منزلة الوثني . بل الأمر على العكس ، كلما كانت حياته أكثر جدية ازدادت قدرته على التمسك بتوجيه روحه فوق هذه التحديدات العارضة ، وهو لا يرى في ظهورها إلا فرصة للتواضع ، ومن ثم ، للتحرر الروحي . ولما كان المتهكم محروماً من كل استمرار ، فان تحديداته المتعاقبة سينفصل بعضها عن بعض : ونحن نجد أمامنا الهاً تارة ، وتارة نجد ذرة رمل . ولذا فان تحديداته تظل جائزة جواز إعادة تقمص (براهما) . وان المتهكم الذي يعتبر نفسه منعتقاً يقع من جراء ذلك تحت نير القانون الرهيب للتهكم الكوني ، ان عليه ان ينجز سخرية في أفظع عبودية . بيد ان المتهكم شاعر ، وهو سيعرف كيف يموّه الأشياء تمويهاً كافياً حتى لا تظهر بمظهر كرة بين يدي التهكم الكوني العابثة . وبما انه يعرف كيف يضفي الشاعرية على كل شيء ، فانه سيضفيها إذن على التحديدات . وما دام يحتاج لكي يكون حراً إلى الحفاظ بوجه الدقة على يده العليا فوق التحديدات ، فانه سيتدبر الأمر لكي يمحي كل تحديد أمام التحديد الذي يليه . وإذا اتفق بين الفينة والفينة ان جرى هذا التفريق في يأس بارز على نحو يرغمه على إدراك ان ذلك لا يجري على الوجه الأفضل تماماً ، فانه سينسحب وهو يقتفي الشاعرية مرة أخرى . انه يحلم بأنه هو الذي يدعو الكون إلى التحديد ، وانه يستمر على إضفاء الصفة

الشاعرية على هذا المنوال إلى ان يبلغ درجة الشلل الروحي مما يضطره إلى ان يدع الكلام للحلم .

لنخلص إذن إلى القول بأن تحديد حالته النفسية لا يتحلى بواقعية تميزها عن سواها في نظر المتهكم . وانه لا يفسح المجال لها إلا نادراً لتتجلى في صورة تباين بالتضاد . ولذا ترانا نجده يعرب عن متاعبه بالمجهول المتميز عن المزاح إعرابه عن فرحه بتنهدات الأسى . أتراه يحج إلى دير من الأديرة ، انه يغتنم ذلك كي يقوم بزيارة (فنسبرغ) Vénusberg زيارة عابرة : ولكنه إذا ذهب ثمة وقف ليصلي في الدير . وعلى هذا فان جهة التهكم من الناحية الابستمولوجية ينحل إلى حالات نفسية . وهذا ما عابه (هجل) بالدرجة الأولى على (تياك) وما يستخلص كذلك من مراسلاته مع (صولجر) . لم يستطع قبول ان يظهر المتهكم تارة في صورة كائن تقليدي ، وكائن جدلي ، وكائن وثوقي ، وكائن ريبي ، وتارة كائن في صورة (يعقوب بوم) Jacob Bõhme ، وتارة في خط التفكير اليوناني : ان ذلك كله تحديدات محضة ! ومن الجلي ان ضرورة ان يبقى بعض رباط للوصل بين هذه المتناقضات كافة ، وان تبقى وحدة تتسق فيها أقبح ضروب تنافر هذه التحديدات ، إنما يجعلان المتهكم ذاته غير قادر على التأخر عن ارضاء هذه الحاجة للوحدة . ولكن الاستمرار الوحيد الذي يملكه المتهكم ليس سوى الملل .

فالملل ، هذه السرمدية البريئة من الفحوى ، هذه الغبطة الخالية من الفرح ، هذا العمق السطحي ، هذه التخمة لدى المسبغ ، ان الملل يؤلف بوجه الدقة بالاضافة لشعور شخصي ، يؤلف تلك الوحدة السلبية التي تمّحي فيها التناقضات . ولا ريب في أن أحداً لن يعترض على تكذيبي إذا أعلنت أن (فرنسه) و (المانيه) تملكان في هذه اللحظة بالذات مجموعة من أمثال أولئك المتهكمين بحيث لن تحتاجا بعد الآن إلى من يطلعهما على أسرار (الملل) برعاية أحد اللوردات الانكليز ممن يكون عضواً متجولاً في أحد أندية ـ السأم . وان هذا العضو أو ذاك من عصبة « المانية ـ الفتاة » أو « فرنسة ـ الفتاة » سيكون قد مات من السأم منذ زمن طويل لو لم تلتفت الحكومة المعنية لفتة أبوية لمنعه في الوقت المناسب بغية تحديد إطار لتفكيره . وإذا أردنا ان نرى الآن بأعيننا مثلاً رائعاً عن أحد هؤلاء المتهكمين الذين تقود ازدواجية حياتهم إلى فقدان هذه الحياة ، فما علينا إلا ان نذكر مثل (ازا لوك) [1] — Asa Loke.

---

(١) إن لوك ، أو لوكي Loki شخص شيطاني في الشعر الشمالي القديم . وقد أدخل (أودين) Odin ذاك المتآمر في عداد (ازيس) Ases على انه يملك القدرة على ان يتحول إلى امرأة ، وإلى نحلة ، وإلى برغوث ، الخ . . وان ينتقل كما يشاء . انه (بروته) في الأسطورية الاودينية . انظر (أ . موك) E. Mogk ، لوكي : في « معجم (هوب) لعلم الآثار الجرمانية » .

وعلى الصعيد العملي بين الامكان والواقع ، والواقع والامكان ، - وللبرهان على ذلك بتوسع أكبر يتناول تاريخ تطور التهكم ، سننظر الآن عن كثب أعظم إلى أشهر ممثليه .

« مفهوم التهكم - القسم الثاني - التهكم في نظر فيخته » .

ب - فلسفة مراحل الوجود

١ - المرحلة الجمالية

١ - الرغبة ، أساس الحياة الجمالية

من أين يستطيع (دون جوان) أن يمنح مبدأ اغرائه في هذه الحالة ؟ من قوة هواه ، من طاقة الرغبة الشهوية . ان ما يبتغي لدى كل امرأة هو الأنوثة الكاملة ، وا ن فوزه ليرجع إلى هذا الاضفاء المثالي الذي يسقطه على ضحيته . ذلك ان نار هذا الهوى الفخم تنير موضوع الرغبة وتجسّمه فيحمرّ بتماسه ويشع اشعاع جمال أعلى . ولئن كانت حماسة هذا الغاوي تزين سلفاً الخصال المغرية لأول انسان يشاهده في طريقه فكيف لا يمنح نوراً أقصى كل فتاة تدخل في علاقة رئيسية واياه ! ولذا فاننا نجد ان جميع الفوارق الفردية تتلاشى أمام هذا الحادث الرئيسي ، حادث ان يكون ذاك الانسان امرأة . انه يعيد الصبا للعجائز بإرجاعهن إلى مبدأ جنسهن ، وسرعان ما يجعل المراهقات

تتفتحن : كل ما هو أنوثة يمثل قضيته . . .

ولا يقتصر (دون جوان) على ان يحظى بالنجاح عند الفتيات ، بل انه يجعلهن أيضاً سعيدات وهو يسبّب شقاءهن : أمر غريب ، ومع ذلك فهذا ما يرغبن به ، وان كل فتاة لا تتمنى ان تغدو تعيسة بمقابل ان تكون سعيدة ولو مرة واحدة مع (دون جوان) ، ستكون فتاة بائسة حقاً . بيد انني إذا ثابرت على اعتباره غاوياً فأنا لا أعني بذلك ان اعتبره انساناً مناقضاً يبحث عن الفوز بأية حيلة : ولئن كان (دون جوان) يحقق مآربه ، فانه لا ينجح إلا بسبب عبقريته الشهوية التي كأنها تتجسد فيه . التفكير التأملي ليس من نصيبه ، وان حياته زبد كزبد الشمبانيا التي تعيد إليه قوته ، وهو يطرب بالحان الموسيقى التي ترافق طعامه بمرح ، ويطير من نجاح إلى نجاح . وهو لا يحتاج إلى خطة ، ولا إلى تصميم ، ولا إلى وقت ، لأنه دوماً شاكي السلاح . وان قوته الحيوية في حالة اشتداد دائم ، ورغبته حاضرة دوماً ، وهو لا يكون في وضعه الطبيعي إلا عندما يشعر بالرغبة . وإذا ما فوجىء وهو يتناول طعامه ويدير كأسه بين يديه فعل اله ، تجده ينهض في طرفة عين وهو متأهب للهجوم . وعندما يوقظه (لبورلو) Leporello في منتصف الليل ، ينهض على الفور وهو واثق دوماً من انتصاره . ولكن الكلام يعجز عن الاعراب عن هذه القوة ، وإنما تستطيع

الموسيقى وحدها ان تعطينا فكرة عنها ، لأن التأمل والتفكير لا يقدران على الاحاطة بها . . .

وعلى هذا النحو لن أحاول أن أقدم لك البطل ، بل اقتصر على ان أحدثك عنه : « استمع إلى (دون جوان) ، وإذا لم تستطع تكوين فكرة وأنت تستمع فلن تبلغ ذلك أبداً . استمع إلى بدء هذه الحياة . انه أشبه بالبرق في غيمة ظلماء عاصفة ، انه يفجر أعماق الحبر بأسرع من الصاعقة ، وبنزوان أعظم من نزوانها ، ولكنه نزوان دقيق في الوقت ذاته . استمع إليه كيف يندفع في الحياة الملأى المتنوعة ، كيف يتدفق من فوق السد القوي ، استمع إلى نبرات كمانه الخفية الشجية ، استمع لهذه الحماسة الجامحة ، وهذا التسارع المجنون ، وهو يمضي أسرع فأسرع دوماً ، ودوماً هو أكثر جموحاً ، استمع لمطلب الهوى الجامح ، استمع لتنفس الحبيب ، استمع لهمس الفتنة ، استمع لصمت اللحظة ، استمع ، استمع ، استمع إلى (دون جوان) (موزارت) ! » .

« المتناوبة – العشقية الموسيقية . البند الأول :

العبقرية الشهوية بوصفها مبدأ الاغراء » .

٢ - الرجل يحاول الافلات من شرك المرأة بالاغراء المحتمل على انه فن أقصى

ان القوة لا تروّض الرجل ، ولولا ذلك لاضطلعت الالهة بذلك ، وذاك ما كانت تشعر بوجه الدقة بأنها غير قادرة عليه . ولذا وجب القبض عليه وترويضه بقوة أضعف من قوته ولكنها بالرغم من ذلك أقوى منها ، وهي تبلغ من القوة ما يكفي لوضعه تحت نيرها . ما هي إذن هذه القوة المعجزة التي ينبغي اكتشافها ! ان الضرورة تعلّم الالهة نفسها ان تتجاوز نفسها براعة . الالهة تفكر ،وتتأمل ، وتجد . ان هذه القوة ، هي المرأة ، تحفة الخلق ، واسمى حتى من الرجل في نظر الالهة ، ويبلغ شأو ذلك ان سذاجة الرجال تجعلهم لا يكفون عن امتداحها لهذا الخلق . ماذا يمكن ان نقول أكثر من ذلك لامتداح المرأة ، اللهم إلا قولنا ان قوتها تمكّنها من النهوض بما تعجز عنه الالهة . وماذا نضيف أيضاً سوى القول بأنها تحقق ذلك في الواقع ، وأية معجزة كان ينبغي أن تتوافر للحيلولة دون ذلك ! وتلكم كانت حيلة الالهة . لقد صنعت الحسناء الفاتنة من طبيعة مضلّلة : وما كادت ان تسحر الرجل حتى تحولت هي للابقاء عليه في جو عبوديات العالم كلها . وهذا بوجه الدقة ما أرادته الالهة . أترانا نقدر على تصور شيء أمتع وأحلى وأعذب

من هذه الحيلة التي اخترعتها الالهة لصيانة قوتها ، على انها الشرك الوحيد الذي ينجح في الايقاع بالرجل ؟ والحق ان الأمر هو هذا الأمر : ان المرأة شيء وحيد ، أجمل مخلوق فاتن في السماء والأرض ، وبهذا الاعتبار ليس الرجل سوى كائن ناقص بالاضافة إليها .

وعلى هذا نرى ان حيلة الالهة قد حققت غرضها . ولكن نجاحها كان متفاوتاً . ففي كل عصر وجد رجال ، قلة استثنائية من الرجال ، كشفوا اللعبة . انهم لم يكونوا أقل حساسية ، بل كانوا أرهف من الآخرين حساسية برشاقة المرأة ، ولكنهم شعروا مع ذلك بالشرك . وهؤلاء الأشخاص همّ الذين ادعوهم العشاق واعتبرني واحداً منهم : ان الناس ينظرون إليهم على انهم غواة ، وان المرأة لا تجد كلمة لتدل بها عليهم ، لأنهم في نظرها ما يتعذر الاعراب عنه . وهؤلاء العشاق وحدهم هم السعداء حقاً . ان حياتهم أعزب من حياة الالهة لأنهم لا يتناولون سوى طعام أندر من رحيق الخلود ، ويحسون شراباً أعذب من الكوثر : انهم يغتذون بأجمل نزوة ، بأبرع فكرة الهية : انهم لا يأكلون سوى « الطعم » وحده ، أيتها النشوة الفريدة ، ما أعذب هذه الحياة ! انهم لا يأكلون سوى « الطعم » ، ولا يقعون في الشرك أبداً . أما بقية الرجال فانهم ينقضون على « الطعم » ويلتهمونه التهام قروي « سلطة

الخيار » ويقعون في الفخ . ان العاشق هو الوحيد الذي يعرف حق المعرفة ان يقدّر « الطعم » حق قدره اللانهائي ، ويمتنع على المرأة ألا تتنبأ بذلك . ولذا يقوم بينها وبينه تفاهم ضمني . أما هو فانه ينفرد بمعرفة ان الأمر ليس سوى أمر « طعم » ، وهذا السر إنما يحتفظ به لنفسه .

« مراحل درب الحياة - الحقيقة في الخمر - مقالة يوهانس »

٣ - ان طريقتي الاغراء كلتيهما تتركان المرأة في حال من اللااتزان واللارضى ، وهذه الحال تفضح نقص المرحلة الجمالية نقصاً أساسياً

« يوهانس !

اني لا أدعوك يا (يوهانسي) ، لأنني أعرف أنك لم تكن كذلك أبداً ، وقد لقيت من قسوة العناء ما يكفي لحملي على ترك روحي تتلذذ بهذه الفكرة . وبالرغم من ذلك ، إذا ما نسبتك إلي فانك : فاتني ، وقاهري ، وعدوي ، وقاتلي ، ومصدر شقائي ، ولحد فرحي ، وهاوية دينونتي . ولذا أقول يا (يوهانسي) ، وسأقول اني لك (كورذليا) ، ولكن هاتين الكلمتين اللتين تروقا لأذنك عندما تستجيب لعبادتي ، لتقعان عليك إذ ذاك موقع اللعنة ، لعنة الأبدية كلها ! لا تفرح لفكرة انني اعتزم اللحاق بك وتهديدك بخنجر لاستثير تهكمك! ولكن

عبثاً تحاول الفرار ، فانني سأبقى لك . اذهب إلى آخر الدنيا ، فأنا أبقى لك . وإذا أحببت مائة امرأة أخرى أبقى لك . أقول انني أبقى لك حتى آخر ساعة من حياتك؛ وحتى هذا الكلام المقيت يبرهن على أي مدى أبقى لك . كيف جرأت على ان تخدع كائناً لتصبح كل شيء بالنسبة إليه ، حتى صرت أجد فرحي كله في أن أصبح أمتك ؟ انني لك ، لك ، لك ، انني لعنتك .

كوردلياك « المتناوبة ـ

يوميات غاو ـ المدخل »

٢ ـ المرحلة الأخلاقية

الحب الأول المتفتح في الزواج
هو حقيقة الانسان السوي الأخلاقية

ولكن لنرجع إلى الحب الأول ، انه تركيب الحرية والضرورة : ان أحد العاشقين يشعر بأنه منجذب للآخر بقوة قاهرة ، ولكنه ، بوجه الدقة ، يمنح وعي حريته من هذه الحال . ان هذا الحب تركيب العام والخاص ، وهو يحتويهما كليهما حتى تخوم الصدفة . ومن ناحية أخرى ، نرى انه لا يستمد جميع هذه السمات من تحليل تفكيري : بل انه يتسم بها مباشرة ، وبهذا الاعتبار فان الحب الأول حب دقيق أكثر

سلامة وأوفر حظاً بأن يكون أول حب صحيح . ان هذين الكائنين يتحركان أحدهما نحو الآخر بدافع قوة لا ترد ، وعلى الرغم من ذلك فانهما يتمتعان في لقائهما بحريتهما التامة . . .

الحب الأول ينطوي إذن على وثوق المباشر . ولكن الفردين اللذين يشعران به يلقيان فوق ذلك نمواً دينياً . ولي ملء الحق ، بل ان علي واجب ، ان أفترض ذلك لانني عزمت على أن أبرهن على ان الحب الأول والزواج يمكن ان يتعايشا . والمسألة ، من ناحية أخرى ، تبدو في صورة ثانية عندما يحمل حب بائس الفردين على اللجوء لله وعلى طلب الطمأنينة في الزواج . ان الحب الأول هو عندئذٍ حب تتشوه طبيعته ، بالرغم من إمكان العثور عليها مرة أخرى . ومن البين ان العاشقين قد ألفا عزو كل شيء لله ، على أنحاء جد متنوعة . ولكن من المألوف أنهما لا يلجآن لله في يوم الحزن ، وان الخشية والقلق ليسا هنا اللذين يدفعان بهما إلى الصلاة : فعندما يفيض قلبهما ، ويفيض كيانهما كله فرحاً وحبوراً ، أليس من الطبيعي جداً ان يتجها لله بالشكر ؟ ان هذين الكائنين لا يخشيان شيئاً ، لأن الأخطار الخارجية لا تؤثر فيهما ، وأما الأخطار الداخلية فان الحب الأول يجهل حتى وجودها . ولكن فعال الشكر هذه لا تشوّه الحب الأول ، وان أية فكرة لا تتدخل لاثارة الاضطراب فيه ، انه مجرد حب رقى إلى منزلة أعلى .

وبالرغم من ذلك فان هذه الأفعال الشاكرة تنطوي عليه مثلما تنطوي أية صلاة على عنصر عمل لا يتجه دوماً نحو الخارج ، بل نحو الداخل ، وهو عمل يظهر هنا في صورة إرادة الاستمرار في الحب . . .

ويبقى من الثابت بيننا إذن ان الحب الزوجي من حيث هو مرحلة لا يتصف بأنه جميل جمال الحب الأول وحسب ، بل انه أجمل منه لانه ينطوي في حياته المباشرة على تركيب قوى متعارضة . وعلى هذا لا ينبغي اعتبار الزواج أشبه بشخص مبجل جداً ولكنه يثير سأمنا بمواعظه الخلقية ، بينما لا يكون الحب سوى شعر : بل الأمر عكس الأمر ، ان الزواج هو الشاعري بالدرجة الأولى . وفي الحق ان الحب الأول يعوزه المثل الأعلى الثاني ، المثل الأعلى التاريخي : انه لا يتضمن قانون الحركة . وإذا كان في وسع الايمان بالحياة الشخصية ان يكون إيماناً مباشراً على هذا النحو ، فان الايمان الذي يقابل الحب الأول قد يحسب ، من جراء الوعد ، بأنه قادر على رفع الجبال وتحقيق أعظم المعجزات . وهو قد ينجح في ذلك ، ولكنه بالرغم من ذلك لن يكون ذا تاريخ ، لأن سبحة هذه المعجزات كافة لا تؤلف تاريخاً ، بينما تمثل الايمان في الحياة الشخصية هو تاريخ الايمان . ومن البيّن ان الحب الزوجي يملك هذه الحركة لأن عزمه يتجه شطر الداخل . وهو يدع في

المجال الديني ، ان صح القول ، لله ان يعنى بالعالم كله ، ولكنه يريد ، في ذاك العزم ، عزمه ، وبالتعاون مع الله ، ان يناضل من أجل ذاته ، ان يغزو ذاته بذاته مع زمان الصبر . وبينما يقحم وعي الخطيئة فكرة عجز جذري هو عجز الطبيعة البشرية ، فاننا نراه هنا وقد انتصرت عليه عزيمة الزوجين .

« المتناوبة - قيمة الزواج

الجمالية - في أمكنة مختلفة » .

٣ - المرحلة الدينية

١ - ان أعمق واقع ليس الذاتية الزائفة للنزوات الجمالية ، ولا الموضوعية الزائفة للتأمل الهجلي ، بل هو الذاتية المأساوية للمستوى الديني

يتضح مما سلف بيسر ان المرحلة السابقة تقصد بعبارة : ان يكون - المرء - ما يسمى - فاعلاً ، أعني المباغت ، العجيب ، الاناني ، الغريب ، الخ . . . ان ذلك كله إنما يحمله كل انسان في ذاته بإسراف ، وان عليه ان يتخلص منه ، ومن الثابت ان المسيحية هي التي لا ترضى به ، المسيحية التي لم تستحسن كثيراً بوجه من الوجوه المداعبات السمجة . ولكن الفارق بين المسيحية والهجلية هو بالحري هذه النقطة الماثلة في ان التأمل لا يزعم تعليمنا ان الدرب الوحيد الذي يجب اتباعه هو

ان يصبح موضوعياً ، في حين ان المسيحية تعلّمنا ان الدرب الواجب اتباعه هو ان يصبح ذاتياً ، أي ان يصبح المرء فاعلاً حقاً . لنقل إذن ، وحتى لا يظن أحد أن المسألة مسألة خصومة لفظية ، ان المسيحية تريد تزويد الهوى بطاقة وحمله إلى أرفع درجاته ، ولكن الهوى بوجه الدقة هو الذاتية ، وهذه الذاتية هي ، بصورة موضوعية ، غير موجودة أبداً .

« الحاشية الختامية على الفتات الفلسفية القسم الثاني - المقطع الثاني - الفصل الأول « الصيرورة الذاتية » .

٢ - تعذر البرهان نظرياً على وجود الله

أليس مسعى البرهان على وجود (نابليون) بالانطلاق من أعماله محاولة غريبة ؟ ذلك انه إن صح أن وجوده يفسر كثيراً من أعماله ، فان أعماله لا تستطيع البرهان على وجوده ، اللهم إلا إذا طرحنا وجوده في ضمير الغائب الذي يعود عليه . وفوق ذلك ، فليس بين (نابليون) ، بوصفه فرداً وحسب ، وبين أفعاله علاقة مطلقة تتيح القول بأن أي فرد آخر لم يكن في وسعه ان ينهض بتلك الأعمال : ولعل ذلك هو السبب الذي يدفعني إلى عدم استنتاج الوجود من الأعمال . وفي الواقع ، إذا قلت ان هذه الأفعال أفعال (نابليون) يكون البرهان إذ ذاك

نافلاً ما دمت قد أسميتها . ولكنني إذا كنت أجهل اسم صانعها فكيف أبرهن بالأفعال ذاتها على ان فاعلها هو (نابليون) ؟ وكل ما استطيع انأؤ كده هو ان مثل هذه الأفعال لا بد وانها من صنع قائد عظيم ، الخ .

وبالمقابل ، توجد بين الله وبين أفعاله علاقة مطلقة ، لان الله ليس اسماً ، بل مفهوماً ، وهو من جراء ذلك ربما تتضمن ذاته وجوده . وعلى هذا النحو لا يقدر سوى الله وحده على أفعاله ، هذا حسن جداً . ولكن ما هي إذن أفعال الله ؟ هل هي أفعال مباشرة استطيع بها ان أبرهن على وجوده ، انني لا أرى أدنى أثر لها ، إلا إذا قبلت ان فعل حكمته في الطبيعة ، وان أرى طيبته أو حكمته في العناية الربانية على انها أمور ظاهرة ظهور البداهة للعيان ؟ أليس في ذلك ، على العكس ، إفساح المجال أمام غوايات رهيبة يتعذر تجاوزها كلها ؟ كلا ، إنني لا أستطيع أن أتيح في الحق برهاناً على وجود الله من مثل هذا النوع من الاعتبارات ، ولو انني حاولت ذلك لما استطعت البتة ان أصل إلى نهاية ، بينما أجدني مضطراً إلى أن أحيا دوماً حياة معلقة ، حياة خشية من أن يتفق لي شيء رهيب يماثل الفزع من ضياع براهيني الصغيرة . ما هي إذن ، في آخر المطاف ، الأفعال التي أستطيع ان استمد منها برهاني ؟ أفعال تدرك إدراكاً فكرياً ، أي أفعال لا تتجلى تجلياً

مباشراً . ولكن من المتعذر أن يقال عندئذ ان برهاني مستخلص من أفعال . بل انه لا يجاوز اعلامه ما هو مضمر في المثالية المفترضة : ان ثقتي به تساعدني على مجابهة جميع الاعتراضات ، وحتى الاعتراضات القادمة ، وعلى هذا أجدني وقد افترضت - كما ولو اني اسهم في اللعبة - افترضت المثالية وافترضت يقيني بأن آراءها تنتصر على جميع العوائق : ولكن أليس ذلك هو افتراض مسبق لوجود الله ، واعتراف بأن ثقتي به تهيمن على محاولتي كلها ؟

والآن ، كيف ينتج وجود الله عن البرهان في هذه الفرضية ؟ ألا يجري الأمر وحده ، مثلما يجري في الدمى الخفيفة التي تسمى الدمى القلاّبة ؟ فمنذ ان ندع الدمية حرة نجدها تنهض فوق كرتها الرصاصية . منذ ان ندعها حرة ، إذن ينبغي ان ندعها ! وكذلك الحال مع البرهان . انني ما دمت أمسك ببرهاني ولا أدعه (أي انني اتفانى في البرهان) لا يظهر الوجود - ولو بسائق انني ما زلت أحاول البرهان - ولكن ما ان ادعه حتى يتجلى الوجود . ولكن ألا يمثل فعل الافلات وحده شيئاً إذ ذاك ؟ أليس هو السحر الذي أجلبه ؟ انني مرغم على تذكر هذه اللحظة الصغيرة ، مهما كانت صغيرة : وانها من ناحية أخرى لا تحتاج إلى فترة أطول من اللحظة التي تستلزمها قفزة صغيرة ، مهما قصر أمد تلك اللحظة ، ولو لم تكن سوى طرفة عين ،

فلا بد من أخذ هذه الطرفة العين بعين الاعتبار . . .

ان من يريد إذن البرهان على وجود الله (بمعنى آخر غير معنى إظهار ما كان كامناً من مفهوم الله ، وبدون التحفظ الغائي الذي ألمعنا إليه قبل قليل ، أعني ان الوجود ذاته المستخلص من البرهان يحصل بقفزة) انه يبرهن عن غير عمد على قضية أخرى قد لا تكون في أغلب الأحيان بحاجة إلى برهان ، وهي في جميع الأحوال لا يمكن ان تحظى ببرهان أفضل . ذلك اننا إذا اعتبرنا مجنوناً ذاك الذي ينكر وجود الله في قلبه ، ذاك الذي كان يعلن في قلبه ، أو أمام الناس : « تريث قليلاً حتى أبرهن عليه ! » ، يا له من حكيم مضحك سيكون ! . . . ومن الجلي انه إذا لم يكن كذلك في عين لحظة بدئه بالبرهان ، في حال اللاقرار التام بين وجود الله أو عدم وجوده ، فانه لن يبرهن البتة عليه ؛ وإذا اعتبر هذا اللاقرار مدخلاً لممارسة اللعبة ، فانه لن يصل البتة حتى إلى البدء ، وذلك ناجم جزئياً عن خشية عدم النجاح فيما إذا كان الله غير موجود ، وجزئياً عن انه لا يجد ما به يبدأ . ان المشكلة لم تكن بلا ريب تحظى بمثل هذه الأهمية في العصر القديم . ولنلاحظ ، بالرغم من ذلك ، أن (سقراط) الذي يعتبر انه طارح البرهان الفيزيائي ـ اللاهوتي على وجود الله ، لم ينظر إليها مثلما ينظر معاصروننا . انه لا يكف عن افتراض ان الله موجود ، ويستند

على هذه الموضوعة طلباً لانفاذ فكرة الغائية في الطبيعة . ولو ان سائلاً سأله ان يسوّغ طريقته لافصح بلا ريب عن انه لم يكن يملك شجاعة تكفي للاقدام على ارتياد خطر بدون ان يكون على الأقل قد استند إلى واقع وجود الله . فهو ، ان صح القول ، يلقى على دعوة الله شبكة ليمسك بفكرة الغائية : ذلك ان الطبيعة ذاتها لا تخلو من أهوال ومن ضروب الشذوذ التي تثير اختلاط أفكارنا .

إن هوى الذكاء المفارق يصطدم إذن على الدوام بهذا المجهول الذي يوجد حتماً ، ولكنه يظل مع ذلك مجهولاً ، وبهذا الاعتبار يكون غير موجود . ان الذكاء لا يستطيع المضي إلى ما هو أبعد : ولكن إحساسه بالمفارقة يدفعه للدنو من العائق ومعالجته . ذلك ان ليس بصحيح ان نزعم الاعراب عن علاقتنا بـ (المجهول) ونحن ننكر وجوده ، ما دام منطوق هذا النفي يتضمن بوجه الدقة علاقة . ولكن ما هو إذن هذا (المجهول) ؟ ذلك ان معاملته على انه إله إنما تعني انه مجهول بالاضافة إلينا . ومن الجلي ان الاقتصار على الاعلان بأنه مجهول بالنسبة إلينا لأننا لا نستطيع معرفته ، ولأننا كذلك لا نقدر على الافصاح عنه ، ان ذلك لا يرضي هوى الذكاء ، بالرغم من ان الذكاء لا يخطىء إذا ما رأى أن في هذا (المجهول) حده : بيد ان الحد هو ، بوجه الدقة ، منعطف ذاك الهوى وشاحذه معاً .

وعلى الرغم من ذلك ، يظل من المحال ان يتجاوزه الذكاء ويجازف بالعثور على مخرج عبر النفي ، أو عبر التفوق الروحي .

ما هذا (المجهول) اذن ؟ انه الحد الذي لا نكف عن ان ننزع شطره ، وهو بهذا الاعتبار ، وعندما نستعيض عن مقولة الحركة بمقولة السكون ، هو ما يغاير ، ما هو مغاير مغايرة مطلقة . ولكن المغاير المطلق هو ما لا نملك عنه أية إشارة مميزة . وعندما نعرّفه على انه المغاير المطلق فانه يبدو على وشك الكشف عن ذاته ، ولكن هذا خطأ ، لان المغايرة المطلقة أمر يعجز الذكاء عن ان يلم بها بفكره ، والذكاء لا يستطيع محاولة مثل هذا الجهد إلا بوسائله الخاصة ، ولذا فانه يفكر في الفارق بذاته ، مثلما يفكر فيه لذاته . وإذا لم يبق (المجهول) (الله) مجرد حد ، فان تصورات الفارق المختلفة تبعث الاختلاط في فكرة المغايرة ، تلك الفكرة الواحدة ، ان المجهول يقع إذن في العشوائية ويبقى الذكاء حراً في اختيار ما يشاء مما يعرض أمامه أو مما يعثر عليه في تخيله (المسخ ، المضحك ، الخ) .

ولكن مثل هذه المغايرة المطلقة لا يمكن تثبيتها . وكلما حسب امرؤ انه استطاع ذلك وجد ان الأمر في آخر المطاف ليس سوى أمر تعسف وان في أعماق خشية الله يجثم اللامعقول ، التعسف الخيالي ، وهو يعي انه انتج كذلك الاله المعني . . .

« الفئات الفلسفية - ٣ - المفارقة المطلقة : وهم ميتافيزيائي » .

٣ - ضرورة البرهان على إله شخصي بطريق الايمان

إن موضوع الايمان هو واقع كائن آخر ، وان موقفه موقف لانهائي الأهمية . فليس موضوع الايمان مذهباً ، لأن العلاقة تغدو عندئذٍ علاقة فكرية ، ولن يتناول الأمر حل الأشكال على المستوى العملي ، بل بلوغ أعلى نقطة في العلاقة الفكرية . إن موضوع الايمان ليس أستاذاً ذا مذهب ، لأن الاستاذ ان كان له مذهب ، فان المذهب يصبح ، من جراء ذلك ، أكثر أهمية من الأستاذ ، وعندئذ نرجع إلى عين الحالة السابقة . ولكن موضوع الايمان هو واقع من يدرّس ، واقع انه يوجد حقاً . ولذا فانه جواب الايمان يتجلى بصورة قطعية إما في « نعم » أو « كلا » . ذلك ان جواب الايمان لا يتطلع لمذهب ، بل ولا يتطلع لاستاذ نريد ان نعرف هل ان مذهبه حقيقي أم خاطىء ، بل ان يحل مسألة راهنة : « هل تعترف بواقع هذا الوجود الفريد ؟ » . ولنلاحظ ان الجواب معطى بهوى لانهائي . وهو في الواقع سلفاً إمارة طيش ، عندما يتعلق الأمر بجاره ، وبان يعلق أهمية لانهائية على مسألة ان يعرف هل وجد ام لا : فإذا لم يكن موضوع الايمان إلا رجلا ، لم يكن إذن في هذا الموقف بأسره سوى سخف غريب ، سخف فرد لم يفهم الجمالي

ولا المستوى الفكري. ان موضوع الايمان لا يمكن أن يكون إذن إلا الواقع الوجودي لله . ومن المعلوم ان الوجود يعني أول ما يعني ان يكون الموجود (فرداً) ، ولذا فان الفكر يرى ان عليه ان يغض الطرف عن الوجود ، إذ لا يوجد أي مفهوم عن الفردي ، بل عن العام . ان موضوع الايمان هو إذن واقع الله في الوجود ، أي واقع الله بوصفه فرداً : أي ان الله قد وجد وجود انسان فردي .

وعلى هذا فان المسيحية ليست مذهب وحدة اللاهوت والناسوت ، ليست مذهب الفاعل - الموضوع ، إذا لم نقل شيئاً عن الكنايات الأخرى التي يدل بها عليه منطق المذهب . وفي الحق ، إذا كانت المسيحية مذهباً ، فان العلاقة التي تقام به لا يمكن أن تكون علاقة إيمان ، إذ لا توجد سوى علاقة فكرية بالمذهب . ان المسيحية ليست إذن مذهباً ، بل هي واقع ان الله قد وجد .

ولذا فان الايمان ليس نظاماً خاصاً بما هو نافل في دائرة الفكر ، وليس كذلك ملاذاً للعقول الضعيفة . ولكن الايمان دائرة أصلية ، وكل خطأ حول طبيعة المسيحية لا يلبث ان يتضح من حيث أنه يحيلها إلى مذهب لجرها إلى مجال الفكر . ومن المعلوم انه في حين ان أرفع نقطة يمكن بلوغها في دائرة الفكر هي اللامبالاة حيال واقع الرب ، فان الأمر على العكس في دائرة

الايمان ، ذلك ان أرفع نقطة هي الاهتمام اللانهائي بالواقع الوجودي للرب .

« الحاشية - القسم الثاني ـ المقطع الثاني ـ
الفصل الثالث ـ البند ٢ » .

٤ ـ ليس الدين ، كذلك، عاطفة ، بل هو تعبير صحيح عن المرضي الأعمق من المرضي الجمالي : وان احترام هدف مطلق يتجلى فيه بتحول الوجود تحولاً تاماً

« ليس المرضي الذي يقابل أدق ما يقابل تتبع غبطة سرمدية سوى تحول به يغير الكائن ، من حيث انه كائن ، كل شيء في وجوده بحسب هذا الخير الأسمى . ومن المعلوم ان الكلام ان كان يقابل أرفع ترضي على مستوى الامكان ، فانه على صعيد الواقع يقابل العمل . . .

بيد ان الوجود مؤلف من اللانهائي والنهائي ، وان الكائن هو لانهائي ونهائي معاً . وعلى هذا إذا اعتبرت الغبطة السرمدية على انها خير أسمى ، فذاك يعني ان العمل قد أرجع مراحل النهائي دفعة واحدة إلى شيء ينبغي التضحية به بدون انقطاع في سبيل الغبطة السرمدية . . .

إن قوام المفجع إذن هو الاعراب عن ذلك الوجود بأن يوجد ، وليس قوامه ان يشهد لصالح غبطة سرمدية ، بل

لتحويل وجودنا بأسره إلى شهادة حيّة . ان المَرضي الشاعري هو مرضي متميز يضع الشاعر فوق القدر ، ولكن المَرَضي الوجودي أو الديني مَرَضي مسكين ، مَرَضي كل الناس ، لان في وسع كل انسان ان يؤثر في ذاته ، وأحياناً نجد لدى خادمة البيت المَرَضي الذي كنا نبحث عنه عبثاً في وجود شاعر . ومن جهة أخرى ، يستطيع كل فرد ان يتحقق بيسر من كيفية انتمائه لغبطة سرمدية ، بل أن يتساءل هل انه ينتمي لها حقاً . وليس له إلا ان يفسح المجال أمام الصبر ليزور مجال حياته المباشرة ، بكل رغباته وكل أهوائه : فإذا وجدت ثمة أية مقاومة فذلك انه لا ينتمي لغبطة سرمدية . لا شيء أيسر من الناحية الوجودية من هذه العملية : ذلك انها إذا بدت شاقة في نظر بعض الناس فان مرد ذلك أن حياتهم المباشرة لا تريد الانفتاح على هذا التقصي ، وهذا دليل قاطع على ان المرء المعني لا ينتمي لغبطة سرمدية . وان حادث منح الصبر حق التنقيب في الحياة المباشرة ليتضمن في الواقع ان المرء يعزف عن اعتبار هذه الحياة هدف وجوده الحقيقي ، وان في وسع الصبر ان يعلّمه ذلك . أما إذا رفض إقحامه فذاك دليل على انه يعتبر نفسه قد بلغ في الدنيا قدراً كافياً من السعادة يجعله يرغب عن ان يسمع الحديث عن أي شيء آخر ، أو انه ، بالرغم من اعلانه بانه أتعس انسان في العالم ، لا يزال يخشى الأسوأ ، أو انه يأمل في تحسين مصيره

بمكيافليته ان كان ماكراً ، وبأريحية الآخرين ان كان يشعر بعجزه : وفي جميع الأحوال ، انه لم يجعل أمله في غبطة سرمدية . ـ وبالمقابل ـ إذا كان الصبر لم يلق مقاومة كافية خلال تنقيبه ، فذلك دليل على ان ذاك الانسان ينتمي لغبطة سرمدية » .

« الحاشية ـ القسم الثاني ـ المقطع الثاني أ ـ المفجع ـ البند الأول »

٥ ـ ولكن هذا التحول الذي يتناول الوجود بالمَرَضي الديني إنما هو تحول داخلي كله

إذا عشق عامل فقير أميرة وحسب انها تبادله الغرام ، فما هي أحسن السبل للابقاء على هذه العلاقة ؟ أليس ذلك في ان يثابر على حياة سائر العمال تماماً ، وان يذهب إلى المعمل كالمعتاد ، وان يستمر في مشاركة رفاقه مصيرهم ؟ وعندئذٍ ، إذا أتاح العمل له فرصة التفكير في حبه ، ألا يجد تشجيعاً في فكرة ان وضاعته هي في نظر الأميرة أفضل خصاله ! وان ذلك لا يحول دون ان يخصها في اعماق كيانه بعبادة موصولة وان يحلم بحبور إمكان البوح لها بحبه بوحاً أوضح إذا جرؤ على ذلك ؟ ذلك ان لن يخطر ببال هذا العامل الوضيع فكرة ان الأميرة قد تكون خبيثة وصلفة على نحو يجعلها تطالبه بأن يبرهن أمام العالم بقيامه

بأعمال خارقة تدل على انها حبيبة إنسان كادح .

ومن الجلي ان ثمة بعض تصور يتناول العاطفة الدينية على انها تنزع ، لانها لم تطرح الخطوات الاولى من تفاني المؤمن على صعيد الحياة الداخلية ، تنزع الى تصور الله على انه كائن مستبد جبار قصير النظر حريص على رغبة غريبة هي رغبة ان يعرف الناس كلهم انه محبوب انسان معين بنتيجة سلوك ذاك الفرد سلوكاً غريباً . ونحن لا نرى كيف يمكن ان يجد الله في ذلك علاقة اجلال جديرة به ، بينما لا يذهب احد الى ان حب العامل يشرّف الاميرة ! ان مثل هذه العاطفة الدينية ، وهي ذاتها عاطفة مرضية وغير سليمة ، تنتهي بان تقدم عن الله ذاته فكرة مرضية وغير سليمة .ان حادث ، ان انساناً مولعاً بالتسلط الطاغي يقرز على الشعور باللذة حين يرى ملايين البشر يخضعون له خضوعاً جلياً ، هذا الحادث يدل على مدى اتساع سلطة ، ولكنه لا يدل البتة على شيء فيما يتعلق بالله . وبالرغم من ذلك ، فان الانسان الديني قد لا يتردد في ان يسلك سلوكاً مماثلا اذا انتهى الى مثل تلك الفكرة عن الله بان الله بالمعنى الصحيح يحتاج الى ان يذهل الناس وان يفوز بهذا الاعجاب الناجم عن سلوك المؤمنين مثل ذاك السلوك الغريب ، وانهم على هذا المنوال يجعلون البشر يفطنون لوجود الله - يا له من اله بائس ذاك الذي وهو في وضع شاق لانه غير مرئي ، قد يرغب في ان يلفت

نظر الجمهور الى مثل هذا الحد ، وان يكون دائماً يجري خلف كائن ثالث من اجل لفت ذاك الانتباه باسمه !

« الحاشية ـ القسم الثاني

ـ المقطع الثاني ـ أ ـ المفجع »

٦ ـ الخطيئة نظام واقع ينتظم من تلقاء ذاته

ان حادث ان يجد المرء ذاته في الخطيئة يؤلف خطيئة اخرى ، واذا استخدمنا صيغة ادق نرجو ايضاحها قلنا انه يبقى في الخطيئة او انه يجدّد الخطيئة ، ويجترحها . وسيجد الخاطىء بلا ريب اننا نبالغ هنا ، وهو ذاك الذي لا يكاد يعترف بان اية خطيئة راهنة اخرى هي خطيئة جديدة . ولكن السرمدية ، وهي تعرف حساباتها ، تعزو له حال الخطيئة على انها خطيئة جديدة وان سجلها الكبير لا يحتوي إلا على جدولين وان « كل ما ليس من الايمان فهو خطيئة »(رومية ـ اصحاح ١٤ آية ٢٣) ان عدم التوبة بعد كل خطيئة يعتبر لحظة فلحظة عدداً مماثلاً من الخطيئات الجديدة . ولكن علينا ان نعترف بان من النادر ان نجد اناساً يكون وجدانهم الداخلي موصولاً حقاً ؛ ونحن في اغلب الاحيان لا نعي ذواتنا الا بصورة متقطعة ، عندما يجب اتخاذ قرارات حاسمة ، وحتى بدون ان ننتبه الى الحياة اليومية : اننا لا نكاد نخص حياتنا الروحية بعد تحررنا من سائر المشاغل الا بساعة واحدة تقريباً في الاسبوع . وهذا بالبداهة طراز وجود

جد حيواني ! وبالرغم من ذلك فان جوهر السرمدية يظل استمراراً ، وانها لتطالب الانسان بهذا الاستمرار حين تقتضي منه ان يعي حياته الروحية وان يؤمن . أما الخاطىء ، على العكس ، فانه يقع تحت نير الخطيئة على نحو انه لن يأخذ باعتباره هذا الخنوع التام الذي لا يكفّ عن جره على طريق الضياع . وهو لا يبالي الا بالخطيئة الجديدة الخاصة التي قد تبعث على تسارع هبوطه في هذا المنحدر ، كما لو انه لم يكن قد هوى في اللحظة السابقة الى درك كاف بالسرعة الكبرى الناجمة عن سلف من خطيئاته . لقد تأقلم مع الخطيئة تأقلماً حسناً جداً حتى صارت الخطيئة طبيعته الثانية وامسى لا يرى اي شذوذ في سلوكه اليومي ولا يشعر بالارتكاس الا حين يلقي من كل خطيئة جديدة دافعاً اضافياً . وفي غمرة هذا الضياع لا يرى انه قد استعاض عن استمرار السرمدية الحقيقي (استمرار المؤمن الذي يعرف انه امام الله) باستمرار وجوده الخاص ، استمرار الخطيئة .

اننا نتكلم على « استمرار الخطيئة » . ولكن الخطيئة اليست هي بوجه الدقة اللا استمرار ؟ اننا نرجع هنا مرة اخرى الى النظرية التي لا ترى في الخطيئة سوى مجرد نفي عاجز كل العجز عن التحلي بواقع خاص ، مثلما يعجز المال المسروق عن تسويغ شرعيته بالتقادم : خطيئة نفي يسعى عبثاً الى ان يكون

كيانه الخاص وهو يعجز عن بلوغ ذلك بالرغم من جميع الالام التي تصيب هذا العجز في تحديه اليائس . اجل ، على هذا المنوال يتصور الفلاسفة الخطيئة . ولكن المسيحي (وعلينا ان نصدقه ما دمنا نجدنا امام مفارقة لا يستطيع فهمها احد) ، يرى ان الخطيئة وضع ، انها شيء ايجابي ينتظم من تلقاء ذاته في استمرار ايجابي كل الايجابية .

« الداء المميت ـ القسم الثاني ـ اليأس خطيئة .
ب ـ استمرار الخطيئة ـ المدخل » .

٧ ـ اليأس ـ الفضيحة وجدل الايمان

هنا يصدر رقي الشعور بالانا عن معرفة (المسيح) الذي يجد نفسه امامه . وقد اظهر لنا القسم الاول سلفاً الانسان الذي يجهل اناه السرمدية ، ثم الانسان الواعي لانا تتضمن بعض عناصر السرمدية . وارجع القسم الثاني هذا الموقف الى حادث ان الانا تعي ذاتها وعياً انسانياً او غاية انسانية . وتأتي فكرة الانا حيال الله لتعارض ذلك ، وهي مستوى من الوعي يصلح اساساً لتعريف الخطيئة .

هذه الآن هي الانا امام (المسيح) ، وهي بالرغم من ذلك انا لا تريد ، وهي في حال اليأس ، ان تكون ذاتها او انها تريد ذلك على نحو سيء . ذلك ان القنوط من غفران الخطيئة

يرجع في الواقع الى صيغة من صيغ اليأس ، اليأس ـ الضعف او اليأس ـ التحدي : ضعف مفضوح عاجز عن الايمان ، او تحدٍ مفضوح يرفض الايمان ، ولكن الامر لما لم يبق هنا امر مجرد ان يكون المرء ذاته ، بل ان يظهر على انه مخطىء ، اي على صعيد نقصه ،فان الضعف والتحدي هما تماماً ضد واقعهما المألوف . فمن المألوف ان يكون ضعف اليأس عزوفاً عن ان يكون هو ذاته : وهذا الموقف يكشف هنا ، على العكس ، عن التحدي ، ما دام من التحدي رفض اعتراف المرء بما هو عليه ، خاطىء ، ومن ثم ، رفض غفران خطيئاته . ومن المألوف ، بالمقابل ، ان من التحدي اليأس أو ان يريد المرء ان يكون ذاته ولكن هذا الموقف يرجع هنا الى الضعف : ان اليأس يقوم عندئذٍ على ان يريد المرء ان يكون هو ذاته ، اي خاطئاً ، وان ليس ثمة من مجال للمغفرة بصدده .

ان الانا حيال (المسيح) هي انا قد رقت الى درجة عليابالتنازل الالهي الواسع ، بالقيمة الكبرى ، القيمة التي منحها الله اياها عندما قبل ان يولد وان يتأنس وان يألم ويموت جزئياً من اجل خلاصها . وماذكرناه من قبل من ان الانا تتقدم مع مفهوم الله صحيح هنا ايضاً : فكلما نمت فكرة (المسيح) في ذات المرءزاد رقي اناه . وان قيمة الانا تتبع مقياسها . وعندما وهبنا الله (المسيح) مقياساً فانه قد ذكّرنا وابان لنا الى اي مدى

يمكن ان يمضي واقع الانا . ذلك ان الله لا يتجلى حقاً الا في (المسيح) على انه غاية الانسان ومقياسه ، او اذا فضلنا ، على انه مقياسه وغايته . ولكن شدة الخطيئة تربو كلما زادت شدة الانا . . .

ان الخطيئة التي ييأس المرء فيها من غفران خطيئاته هي الفضيحة . وقد اصاب اليهود ـ بهذا الاعتبار ـ حين شعروا بالفضيحة امام (المسيح) الذي كان يريد ان يغفر الخطايا . ولا بد من توافر درجة من اللاحساسية الروحية تضاهي درجة ما يسود لدى المسيحيين الحديثين حتى لا يشعر المرء بالفضيحة ، عندما لا يكون مؤمناً ، (لانه يؤمن بالمسيح في تلك الحالة) ، امام انسان يزعم انه يغفر الخطايا . وانا اضيف ان لا بد من توافر قدر كبير مماثل من اللاحساسية حتى يسمع ، بدون شعور بالفضيحة ، بان الخطيئة يمكن غفرانها . انني اعترف بان ذلك ، بالنسبة للعقل البشري ، هو اسوأ محال ؛ وبدون ان يقود ذلك الى اعتبار ان من لا يستطيع تصديق ذلك هو انسان عبقري ، لان من الواجب تصديق ذلك . . .
هامش ـ يلاحظ ان اليأس بصدد الخطيئة كان فيما سلف موضع نظر بحسب الجدل الذي يقود الى الايمان . ذلك ان وجود هذا الجدل (بالرغم من ان الكتاب الحالي لا يعالج اليأس الا باعتباره مرضاً) امر ينبغي ألا ننساه ابداً ، وذلك لأن اليأس هو

ايضاً المرحلة الاولى ، العنصر الاولي في الايمان . وبالمقابل ، عندما يرغب يأس الخطيئة عن الايمان ، وعن الله ، تنتج خطيئة جديدة . وعلى هذا فان كل شيء جدلي في الحياة الروحية . ولذا فان الفضيحة ، باعتبارها امكاناً ملغياً ، هي عنصر من عناصر الايمان ، ولكنها اذا حولت الانظار عن الايمان لم تبق سوى خطيئة . وعلى هذا النحو يمكن ان نشكو اي شخص لانه لم يقدر حتى على الشعور بالفضيحة من المسيحية ، وعندئذٍ نعتبر الفضيحة خيراً . ولكن من الواجب ، بالمقابل ، الاعتراف بان الفضيحة هي خطيئة ايضاً .

« الداء المميت ـ القسم الثاني ـ اليأس خطيئة .
ب ـ استمرار الخطيئة ب ـ الفضيحة » .

٨ - ان جدل الخلاص الحقيقي هو الالم امام الله

ان الفرح ، بالرغم من ذلك ينتهي بانه آت ، وان له دوماً الكلمة الاخيرة . ذلك انه اذا تعذر ان تدوم اية مدرسة دوام مدرسة الالم ، فان اية مدرسة اخرى لا تهيؤنا للحياة السرمدية ، وقد يتفق اخيراً ان يُبعث التلميذ في مدرسة السرمدية . ان الفلسفة والعلم لا يهيئان كلاهما للسرمدية : وليس من معلم آخر يعلّم ذلك الا الالم ، والطاعة التي يلقننا اياها . وتبلغ صحة ذلك ان من كان ، ومن بقي ، الحقيقة ،

من كان يعرف كل شيء ، قد آمن بالرغم من ذلك بان من الخير ان يتعلّم شيئاً واحداً : تعلّم الطاعة بالشدائد التي عاناها . ولو جاز ان يتعلم الانسان اطاعة الله خارج الالم لما احتاج (يسوع - المسيح) ، بوصفه انساناً ، الى تعلمها بالالام . ان هذه الالام قد علّمته الطاعة الانسانية لان تقيد ارادته الالهية بارادة (ابيه) ليست حتماً من نوع الطاعة ، بالمعنى الذي نفهمه . وعلى هذا فان الطاعة تعزى الى الحط من شأوه ، لاننا نعلم انه تنازل بنفسه واصبح مطيعاً . ولكن تنازله هو الشرط الانساني : ولذا فان الطاعة بالنسبة للانسان امام الله لا يمكن تعلمها الا بالالام ، واذا صح ذلك بالنسبة لمن كان (النقاء) بالذات ، فكم بالحري يصح بالنسبة للخاطىء ! ان الالم اذن هو المدرسة الوحيدة للسرمدية ؛ لان السرمدية تفترض الايمان ، ولكن الايمان يفترض الطاعة . والطاعة لا يمكن تصورها خارج الاله ، ولا الايمان خارج الطاعة ، ولا السرمدية خارج الايمان . ولكن الطاعة في الالم هي الطاعة الحقيقية ، والايمان في الطاعة هو الايمان ، والسرمدية في الايمان هي السرمدية حقاً .

« إنجيل الآلام - الفصل الثالث -
الخاتمة» .

جـ ـ الفكاهة التهكمية ، مقولة جدلية للنضج الروحي والوجود المشخص

١ ـ الفكاهة التهكمية وتخوم الديني الاخلاقية

وعلى هذا النحو تعّرف الفكاهة التهكمية على انها آخر منطلق بالنسبة للدين المسيحي . وفي الفلسفة الحديثة المزعوم بانها علمية ، اصبحت الفكاهة التهكمية ـ على العكس ـ مرحلة اسمى يبلغها الانسان بعد الايمان : ذلك ان الايمان يعتبر عندئذٍ لصيق المباشر ؛ في حين ان التأمل الذي يفترض فيه انه يمضي الى ابعد من الايمان انما يتيح بلوغ الفكاهة التهكمية . وهذا هو الاختلاط العام الذي يؤدي اليه تأمل المنظومة بقدر زعمها تحديد مصير المسيحية .

اما الحقيقة فانها مغايرة تماما . ان الفكاهة التهكمية تقصر المحايثة داخل المحايثة ، بل هي بالدرجة الاولى تقوم على اعادة تذكر لا ينفذ الى دائرة الوجود السرمد التي يبدأ فيها الايمان والمفارقات معاً . ان الفكاهة التهكمية هي آخر مرحلة امام الايمان في صميم الوجود . ولذا كان من الضروري في رأينا تعريفها تعريفاً لا تبقى معه اية مرحلة غير معرب عنها من المراحل التي تقرر على الامساك ببعض الاختلاط ، وعلى هذا

المنوال انتهينا الى عرضها في بحثنا « حكاية الالام » . ان الفكاهة التهكمية ليست اذن هي الإيمان ، بل هي تسبقه ، وهي أبعد عن أن تليه باعتبارها نوعاً من تقدم جدلي . وترى الاخلاق المسيحية في الواقع ان الانسان لا يجاوز مستوى الايمان لان الايمان هو ارفع ما يوجد في نظر كائن ، وكما اوضحنا ذلك ايضاحاً وافياً في الصفحات السابقة . وحتى عندما تتطاول الفكاهة التهكمية مشرئبة الى المفارقة ، فانها لا تفعل ذلك على نفس المستوى الذي يقوم به الايمان . ان الفكاهة التهكمية لا تستعير من المفارقة هذا الجانب الاليم الذي يقابل المضمون الاخلاقي للايمان ، بل تكتفي بجانبها المسلي . ذلك ان الامر امر الم ، امر شهادة يعانيها الايمان ، حتى في فترات الامن ، عند رؤ ية ان الخلاص يتعلق بما يقنط منه العقل . وبالمقابل ، ان بعض الفكاهة التهكمية الذي لما ينضج (بل لما يبلغ درجة هذا التوازن بين الهزلي والمأساوي وهو في نظرنا يؤ لف قوام الفكاهة التهكمية بالمعنى الصحيح) ، فان هذه الفكاهة التهكمية غير الناضجة هي نوع من جيشان ينبثق بصورة مبكرة باسراف من ربقة التفكير . وان الفكه المتهكم الذي اتعبه الزمان وتعاقبه اللانهائي ينفصل عنه عندئذٍ بقفزة ويجد سلواه الفكهة بمشاهدة سدى المشهد ، مثلما يشعر المرء بسلوى مماثلة حين يسخر من الحياة ويضفي قيمة على السخف والتفاهة ولا يرى في الكون

باسره سوى فرصة لعبة اوتاد او امتطاء صهوة جواد . غير ان الفكاهة التهكمية غير الناضجة لا صلة لها آنذاك بالعاطفة الدينية : والحري بنا ان نعتبرها جهداً جمالياً يتوخى القفز من فوق الاخلاقي .

وعلى هذا فان الفكاهة التهكمية تسبق الايمان ومجال الحقيقة الدينية المسيحية . وهذا ما يوضح ، من ناحية أخرى ، أية لعبة وجود واسعة يمكن تصورها خارج المسيحية ، ولكنه يظهر ، بالمقابل ، مدى التجرد المطلوب للاحاطة بالمسيحية إحاطة صحيحة .

« الحاشية - القسم الثاني / المقطع الثاني - ملحق نظرة إلى جهد مواكب في الأدب الدانمركي »

٢ - الفكاهة التهكمية والمجهول الديني

إن وضع الفكه المتهكم بالنسبة للديني كوضع المتهكم بالنسبة للأخلاقي ، لأن الجدل المحايث في المرحلة الدينية . . . بالاستناد إلى ما أسلفنا ، يمنعه من أي تعبير مباشر عن أية معرفة مطابقة للفارق الأساسي ، ولا يكف عن الاحتجاج على كل قياس مشترك جائز بين الخارج والداخل ، مع تقديره تقديراً أعظم إلى ما لانهاية ، بحسب الفرضية ، للعزيمة الرهبانية بأكثر من تقدير التأمل المجلي .

بيد ان الفكر لا يفتأ [١] يلحق تصور الله بشيء آخر وإذ ذاك ينجب التناقض ـ ولكنه لا يعزو نفسه لله بهوى ديني (بأعمق معنى لهذه الكلمة) : أنه صديق المزاح ، ولكنه بالرغم من ذلك عميق ، انه يحوّل ذاته إلى ملتقى هذه المجابهات كلها ، بدون ان يعزو نفسه بالرغم من ذلك إلى الله . ان الديني ، في النظرة الأولى ، ينطلق من ذاته ، أي ان يلحق تصور الله بالكل ويدرك التناقض ، ولكنه في أعمق صميم كيانه يعزو نفسه كلها لله : وبينما تخضع العاطفة الدينية المباشرة للوسواس التقي الماثل في إدراك الله مباشرة في الأشياء كلها ، وبينما يصدر المتجدد [٢] الزعم الأحمق باحتكاره الله لفائدته حصراً ، على نحو انه يكفي ان نصادفه حتى نتأكد من ان الله هو أيضاً ضمن العملية ، لأنه يحمله في جيبه .

ينجم عن ما تقدم ان العاطفة الدينية مع الفكاهة التهكمية بوصفها مجهولاً هي إذن وحدة الهوى الديني المطلق

---

(١) أنه لا يفعل ذلك دوماً بالمعنى الذي يستخدم فيه القس هذه الكلمة ، بل انه يحافظ على هذا الاتجاه الروحي في كل ساعة من ساعات النهار وفي جميع الظروف » (بين معترضتين في النص الذي كتبه كيركغارد) .

(٢) يدل كيركغارد بكلمة متجدد ، أكثر ما يدل ، على تلاميذ (كروندفيك) Grondtvieg أي أعضاء حركة ابداعية هي حركة اليقظة اللوثرية ، وكانوا يكثرون من الكلام على « تجربتهم الدينية » (ملاحظة من المترجم إلى الفرنسية) .

(المعمق جدلياً) مع النضج الروحي الذي يدعو العاطفة الدينية من الخارج إلى الداخل ، وبذلك تجد نفسها من جديد على انها الهدى الديني المطلق . ان الفكاهة التهكمية تكتشف ان ما يشغلها بصورة مطلقة لا يبدو انه يشغل الآخرين إلا قليلاً ، ولكنها لا تستمد من ذلك أية نتيجة ، أولاً لأنها لا تملك متسعاً من الوقت لتعمق المسألة ، ثم لانها لا تستطيع ان تعرف بيقين هل لا يكون جميع هؤلاء الناس ، بالرغم من ذلك ، فرسان الحياة الداخلية الخفية . بيد ان الوضع يقودها إلى إطاعة أسلوب الاستبطان الجدلي ، إلى ان يقيم بين الناس وبينه حاجزاً لحماية حياته الداخلية من الالم ومن العلاقة الالهية . ولكن ذلك ، بالرغم من ذلك ، لا يؤدي إلى أن يعتنق هذا الانسان الديني اللافاعلية على هذا المنوال : بل الأمر على العكس لا يخرج من العالم ، بل يبقى فيه ، لان في ذلك تماماً بوجه الدقة ما يؤلف مجهوله . ولكنه يتعمق بصورة داخلية عمله الخارجي أمام الله إذ يعترف بأنه لا يستطيع شيئاً ، وإذ يعرف عن إقامة علاقة غائية مع الخارج ، ويبحث عن كل نجاح في هذا العالم ، حتى وهو يعمل بكل قواه : وفي هذا تماماً قوام الحماسة الصحيحة . . .

ولكن يبدو انه ينتج من الحياة الداخلية الخفية ، ومن الفكاهة التهكمية بوصفها مجهولاً ، ينتج ان الفرد الديني مصان

من أية غواية ترمي لجعله يصبح شهيداً ، وهذا ما ينصرف المتجدد بإسراف إلى نشدانه . أجل ، بالطبع ، ان فارس الحياة الداخلية الخفية مصان ضد ذاك الخطر ، وهو بالاضافة للمتجدد الذي يتقدم دوغما وجل أمام الشهيد ، ليس إلا طفلاً مسكيناً ما يزال رضيعاً ـ اللهم إلا إذا كان الشهيد الحقيقي لا يقوم ـ على العكس ـ على الم التفاني الذي يشعر به بالعزوف عن المباشر ومقاومة الالهي ذاته ضد هذا الكائن الذي لا يتوصل إلى ان يعزو نفسه بإطلاق إليه ، وأخيراً في حادث ان يحيا في الدنيا هذه الحياة الداخلية كلها بدون ان يملك وسيلة مواثمة للاعراب عنها .

« الحاشية ـ القسم الثاني ـ المقطع الثاني أ
ـ المفجع البند الثاني »

٣ ـ خاتمة

سر مصير المفكر الذاتي

عندما يبحر مركب يعرف الربان في العادة سلفاً مسيرته كلها . ولكن حين يكون المركب سفينة حربية لا يستطيع الربان إلا في عرض البحر ان يفتح أخيراً الأمر بالاتجاه الذي ينبغي عليه اتباعه في سيره . وكذلك حال العبقري : انه مهيأ للسفر في عرض البحر ، وهناك يلقى أوامره . أما نحن الآخرين فاننا لا نكاد نعرف سوى نتف من النتف عن المشاريع التي تشغلنا .

« دفاتر ـ ٦ ، أ ـ ٩٣ »

فهرس

منشورات عويدات ٨٢٣ / ١٩٨٣

PIERRE MESNARD
[illegible]

KIERKEGAARD

Texte traduit en arabe
par
Adel Awa

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris

كيركيغارد

● حياة فذة ، ومأساة روحية ، عاشها فيلسوف شاب عاشق ، حملته دمامته و « الشظية في اللحم » ، داؤه الجنسي الخفي ، على فسخ خطوبته وعلى اخفاء نزعة دينية إشكالية جعلته ينظر - بتهكم - إلى الكون من خلال حبه المخفق جسدياً ، المعجز روحياً ، فصار أب الوجودية ، ورائدها البكر ، وهو يظن ان معجزة ستعيد إليه خطيبته كالتي حدثت عندما هم (ابراهيم) بذبح ابنه تلبية لأمر الله . . .

● وجد في حياته كل حياة ، وجعل لكل حياة درباً ثلاثي المراحل : المرحلة الجمالية ، فالأخلاقية ، فالدينية هذا كله جو من تعمق التهكم والفكاهة التهكمية الفلسفة وتنتهي ، بحثاً عن الحقيقة في الذات الموضوع ، وفي اليأس ، بل في اليأس من اليأس ، وه سائر الآمال . . .